الموجود الى العلة سواء كان بهذه النسبة بالوصفية او بالاتحاد متقدمة على نسبته
المعلول وذلك حق واما الثاني ذلك التقدم اعني تقدم احد فردي الوجود
على الآخر بما هو وجود فان الكلام في التقدم والتأخر بهذا الاعتبار انما يتصور
بان يكون احد الفردين باعتبار هذا المفهوم بل هذا المفهوم هناك متقدما
على الفرد الآخر بذلك الاعتبار بل على هذا المفهوم باعتبار كونه في ذلك
الفرد الآخر وهذا هو معنى ما يسمعه منهم ان الوجود بما هو وجود مختلف
بالتقدم والتأخر او ان الوجود في افراده متفاوت بهما وبالجملة فهنا اعتبارات
مختلفة للآلة على اختلاف حمل الوجود على افراده مودا واحد وهو ان
وجود العلة لكونه وجودا ومصدرا للآثار ومظهر الاحكام متقدم على وجود المعلول
بما هو وجود ومظهر للآثار فلو قيل ان وجود العلة صار اولا وجودا اي مظهرا
للآثار ثم صار وجود المعلول كذلك كان حقا بلا خفاء فيه وخلاصة جميع ذلك
ان حمل مفهوم الموجود على العلة والمعلول كانه مختلف بالسبق والتأخر
ومنشأ ذلك الاختلاف اختلاف المبدأ القائم بهما بقيام فرده اعني مفهوم
الوجود القائم بقيام فرده كذلك حمل الوجود المبدأ على وجودهما مختلف
باحد هذين الوجهين لما فيه من الاختلاف ووجوب حمله عليهما ض وجوب
حمل الكلي على جزئيه وقس على ما ذكرنا الاختلاف بما عدا التقدم والتأخر
من الاولوية ومقابلها والقوة ومقابلها اعني الضعف فظهر ان ما شاع بينهم
من اطلاق المقول بالتشكيك تارة على الموجود واخرى على مبدئه صحيح ولا يجب
حمل الوجود على ما سبق منه كما قد يتوهم بناء على ان المصحح للتشكيك هو
قيام المبدأ ولما انتفى في الوجود وما حمل هو عليه انتفى التشكيك فيه وفي
في الموجود لما سبق فظهر ايضا ان ما قيل على ما قيل في بيان ان وجود العلة

متقدم على وجود المعلول من ان حصول مطلق الوجود للعلة متقدم على حصوله
لمعلولها ولا شك ان حصوله لكل منهما انما هو كحصول الجزئية العارض له فالمآل
ان حصول مطلق الوجود لاحد الجزئيين متقدم على حصوله للآخر انا لو سلمنا
ان جزئيا من جزئيات الوجود المطلق عارض للعلة فلا نم ان الوجود
المطلق حاصل لذلك الجزئي بل هو هناك نفس ذلك الجزئي ليس الا
ولا انتساب من الشيء ونفسه فحصول جزئيته للعلة عين حصوله لها لا متضمنا له
وكذلك حكم جزئيه العارض للمعلول واذا لم يكن للوجود المطلق حصول في شيء
منها فلا يتقدم حصوله في احدهما على حصوله في الآخر مردود بما ذكرنا من ان
صدق الوجود المطلق وحمله على وجود العلة ووجود المعلول لا بالتواطؤ لازم
من تقدم احدهما على الآخر سواء كان له حصول فيهما اولا ومنع حمله على افرادها
مكابرة لا يلتفت اليها وقوله هو هناك نفس ذلك الجزئي لا ينافي حمله عليه
كما في باقي الكليات فان حصوله للموضوع انما هو كحصول جزئيه له بل حصول
جزئيه له ومع ذلك لا يخل بصدقه عليه كيف والصدق يقتضي جهة الاتحاد
كما يقتضي جهة الاختلاف وكل كلي متحدا الى جزئيه كذلك واعتبر لوضوح
جميع ذلك قيام البياض المطلق بالجسم وحصوله له فانه ايضا انما يكون عين
حصول جزئيه له على ما هو عند هذا القائل ومع ذلك محمول عليه حمل المواطأة بلا
خفاء واما المناقشة في كون قيام فرد من العارض عين قيام هذا العارض
بانه لو كان الامر كذلك لزم ان يكون قيام الفردين من عارض لشيء عين
قيام الفرد الآخر بشيء آخر ض كون شيء عين شيئين يوجب عدم التمايز والا
بينهما لا كذي فانا نلتزم ان قيام الفردين من عارض كقيام سوادين
معينين من مطلق السواد لكون كل منهما يصدق عليه انه قيام مطلق السواد

حاشيه تجريد مولانا شمس الدين محمد استرابادي

بسم الله الرحمن الرحيم وایاک نستعین فی التتمیم

ربنا وفقنا لتجرید الکلام فی شرح کبریاء ذاتک ولا تواخذنا ان نسینا او اخطانا فی عد آلائک وقد نعمائک وتب علینا فاننا فی الکدورات الطبیعیة مغمورون وقدسنا فانا علی حواشی الغواشی البشریة معتمدون واحلل عقدة من لساننا یفقهوا قولنا فی حقایق الامور عامة وفی التحری عن دقایق البحث خاصه واعطنا علی انباء انبیائک والصلوة علیهم ولا تحرمنا فوائد فوائد لدیهم خصوصا علی خاتمهم ومن موقف خاتمهم ثم علی الطیبین الذین بعده والطاهرین الذین یعدون عدوه المنبهین علی اسرار دار القرار المنتجبین الاخیار

فلما تیسر لی بعون الله تعالی وحسن توفیقه الاحاطة بما فی الشرح الجدید للتجرید وتحقیقه من المسائل الکلامیة والحکمیة وسایر الاحوال والاحوال والاحکام المحققة بعد البحث عن دقایقها والفحص عن نکتها وحقائقها مع فوائد مساق الیها الاذهان وزوائد یمیل الیها الطبائع فی بعض الاحیان من اعتراضات ملتی ایرادها وتوجیهات یستحسن ایرازها ودفع شبه وشکوک للاوهام عما حققه سید الانام واکبر الهمام خالج قلبی ان اکتب علیه حواشی تشتمل علی هذه الاشیاء وتکون کالمراة لبصائر الاذکیاء وقد کان یعوقنی عن هذا الامر الجسیم والخطب العظیم ان الهموم قد تظاهرت والحوادث قد تواترت وان سهام الغموم والاحزان لا تخوز عن اغراض اخص الانسان وان کنت فی ریب مما تلونا فانظر الی بیاض شعرنا مع قلة عمرنا واذعن لسیر یوما یجعل الولدان شیبا ولا تحسبن ذلک عجبا وانه قلما عین الوضاء لیکون

عن العیوب کلیلة ونقد الزیوف الکثیرة قلیل وانه قد لا یمیز القشر عن اللباب ولا السلسال عن السراب علی ان الزمان قد کثر فیه الجدال وتکرر القیل والقال واختل فیه الحال بتخاذل اسبابه واشتغل البال بتفتح ابوابه ثم مع هذه کلها وجدت التصدی لذلک الامر اللایق والاعراض عن تلک العوائق بناء علی قاعدة ما لا یدرک کله لا یترک کله لالحاح اجل الخلان واقتراح اشرف الاعیان فان لم یکن هذا الزیف مستحسن الطباع باسرها فعسی ان یکون من المنصفین من تسلم حقیقته ولا یابیها والله اسئل العصمة والصواب وان یجعله تذکرة لی بین الاحباب انه علی کل شیء قدیر وبالاجابة جدیر

اما کلمة اما ههنا اما للتفصیل ما دل علیه البسملة دلالة التزامیة غیر فیه من الحمد لله تعالی وغیره لما تعارف عند المصنفین من ذکر الحمد والشکر وابواب الکتاب وفصوله وغیرها علی حسب مقتضی آرائهم بعد ذکر البسملة واما للاستیناف وابتداء الکلام کما صرح به بعض محققی العربیة فاعلم ذلک بعد حمد واجب الوجود اه هذا یجوز ان یکون لانشاء الحمد اما بواسطة ذکر لفظ الحمد کما هو الشائع واما لسبب انه یدل علی نعت الحمد من حیث انه یفید ان حمده تعالی متقدم علی اجابة المسئول ولا شک ان نعت حمده تعالی کما یقال فی مقام الحمد ان احق ما یذکر فی صدور الدفاتر حمده تعالی وغیر ذلک من العبارات الشایعة فی افادة ذلک المعنی فان قلت ما ذکرته انما هو علی تقدیر افادته للتقدم بالشرف واما علی تقدیر التقدم الزمانی ففی دلالته علی النعت نظر قلت الکلام فی التقدم والتاخر فی الذکر والقول الدال علی ان هذا ینبغی ان یذکر قبل ذاک سواء کان السبب العلیة او الشرف او ای شیء کان یدل علی وصف المتقدم ونعته فان قلت لم خص المحمد بکونه فی مقابلة النعماء مع ان الظاهر عدم التخصیص لشیء من الفضائل والفواضل والنعم

حمدله ص

بالفضايل والصفات الذاتية التي هي منشا للصفات الفعلية واثارها قلت ذلك
بناء على ان العبد لكونه محفوفا بالنعماء ومستغرقا فيها لا يقع نظره حال وصفه تع
بالجميل على غيرها ولا يدرك بصيرته الا اياها فلا مجال ح للالتفات الى غيرها
والاعراض عنها او الجمع بينها وبين غيرها فقد نبه بما سلك المصنف على
ان حمده تعالى ينبغي ان يكون كذلك وعلى هذا الاسلوب ورد قول العرفاء
نحمدك حمد الشاكرين فاعرف ذلك وعلى اكرم احبائه لو جعل
هذا الضمير راجعا الى ما رجع اليه الضميران كما هو مقتضى سوق العبارة وارتكب
التخصيص لم يبعد فان ارتكابه اهون من تفكيك الضمير
وح لا يجب المطابقة يعني لما كان اسم التفضيل هنا مستعملا في الزيادة على من
اضيف اليه لا الزيادة المطلقة لم يجب المطابقة لانه لما لم يجز قصدها كما قد توهم
ولهذا لم يتعرض لها على تقدير المطابقة وجعل الموصوف مفردا ولعل ذلك
بناء على عدم جواز ارادة ذلك المعنى هنا على ما فهمه الشارح وصرح به في حاشيته
الا مع ارتكاب التخصيص مع كون المعنى المراد هنا ثابتا له تعالى قطعا فتدبر
افرادا وجمعا لو سلم ذلك جواز الاتيان بلفظ الجمع على تقدير كون الموصوف مفردا
ولكن لم يرد في المشهور ذلك فلو قال كما ذكر في حاشيته وح يجوز ان يقصد
بالمفرد منه المتعدد لكان اولى في الحاشية فهل لم يرد به هنا
انه كما قد توهم كيلا يلزم تخصيص الصلوة به من بين الآل فانه غير مناسب
بل اراد به اما المطابقة التي يدعي المص انها اتمها او المطابقة التي هي اعم منها كما
اختاره الشارح اولا وح يكون قوله في الجملة للاشارة الى هذا التعميم ولم يتعرض لبيان
الزيادة اعتمادا على الظهور هذا وانت تعرف ان الظ من كلامه قدس سره
حيث قال اولا بل ما يتناول متعددا ولم يقل بل متعددا وفسره ثانيا بجنس الصنف

وظاهر انه للجنس الشامل للواحد والكثير سواء ان المراد منه المعنى الجنسي مع قطع النظر
عن تحققه في واحد معين او غير معين او في متعدد كذلك وح يكون قوله في
الجملة اشارة الى ذلك او الى جواز ارادة كل من الزيادتين فكانه قال سواء كان
زيادة مطلقة او مقيدة بما عداه ممن اضيف اليه او الى الزيادة المطلقة بخصوصها
او الى الزيادة المقيدة بما ذكره فان الموصوف بهذه الزيادة موصوف بها في
الجملة وبوجه من الوجوه ولا مانع عن ارادة الزيادة المطلقة هنا لا مانع لفظي كعدم
المطابقة لوجودها ولا معنوي كاعتبار التخصيص على تقدير الحاجة اليه لصحة المعنى ولا يرد
عليه ما اورده الشارح سواء كان مراده من ذلك الايراد انه معنى ما لا يتبين
لم يرد به قط كما هو الظ من سوق كلامه او انه قيد زائد غير معتبر فيها لان هذا القيد
كما اطلعت عليه مفصلا من تلك الاحتمالات اما لبيان المفضل او لبيان الزيادة
عموما او خصوصا ثم يرد على الاحتمال الظ من كلامه ان ارادة الجنس بدون اعتبار
لتحقق فيه من الافراد وان جاز للفرق اللسن من ارادة المفهوم العام من
تحققه وانه لا يلزم من عدم تحققه الا في ضمن الخاص عدم ارادته الا في ضمنه لكن
المتبادر من الجنس في امثال هذه المقامات اعتباره متحققا لا مطلقا والامر
في ذلك هين واما الجواب عن ذلك الايراد بان ذلك القيد لتحقيق العدد
المشترك من المعين وليس ذلك مما يتم به معنى اسم التفضيل المضاف بل
معناه التام منحصر في الزيادة المطلقة والمقيدة وهذا جار فيهما فغير حاسم لمادة الشبهة
لعدم اندفاع الاحتمال الآخر للايراد المذكور بذلك فالمعول على ما ذكرنا فاحفظه
ولما كان المطلب الاعلى اه اقول اما جعل مبحث المعاد
مطلبا اعلى في هذا العلم كمبحث المبدء الاعلى لانه من العقائد الدينية والقضاء
فيه مباحث ومناقشات لابد للمتدين التعرض لدفعها تشديدا للعقائد وصونا

اقول مراده بالفاضل العلامة قدس سره ان المقام لم يرد بها ذكره شيخنا هيهنا صرح

لها عن تطرق الاختلال وتشييد للاصول وحفظا لها عن التغير والزوال فصار
لذلك اصلا مهتما به في هذا الفن ومطلبا اعلى ومستتبعا لمطالب اخر مبادي كما ان
مبحث المبدء كذلك ولم تقتصر على اعتبار ان المطلب الاعلى هو مبحث المبدء
الاعلى ولم نفرع تحصيل سائر اجزاء الكتاب عليه اقتداء بسيد المحققين قدس
سره فانه جعل مباحث النبوة والامامة والمعاد من مباحث الصفات
الفعلية للمبدء تعالى بناء على ان ارسال الرسل ونصب الامام وحشر الاجساد
من صفاته الفعلية وقال لما كان لها مزيد بحث ومبحث كان المناسب ان نفرد
لكل مقصدا فصار اجزاء الكتاب نظرا الى هذه المقاصد الاربعة ومقصدين
اخرين اللذين هما مبدأن للمبدء مقاصد ستة لما ستعرف ان هذه المباحث
الطويلة انما يليق جعلها مباحث الصفات الفعلية لو كان كلها او جلها من
احوال تلك الافعال وليس كذلك فان المذكور فيها احوال الرسول والامام
والمحشور لا الارسال والنصب والحشر ومجرد تعلق تلك الافعال بها لا يكفي
في رجع هذه المباحث الكثيرة الى احوالها والا لامكن رجع جميع مباحث الممكنات
الى مباحث المبدء لتعلق نوع تعلق منها فتدبر واحوال المعاد
مما لا يستقل العقل باثباته اقول توضيح هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام وهو ان
يقال المعاد اما روحاني فقط ويعني به مفارقة النفس عن البدن واتصالها
بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها
النفسانية ورذائلها وهذا هو مذهب الفلاسفة واما جسماني فقط كما ذهب اليه
النافون للنفس الناطقة المجردة وهم اكثر المتكلمين واما روحاني وجسماني
معا والمراد به ان يتعلق النفس الناطقة الباقية بعد فساد البدن بالبدن المعاد
ثانيا وتصرف فيه كما في التعلق الاول واليه ذهب اكثر المحققين كالغزالي

وقدماء المعتزلة وكثير من الصوفية ومختار المص هو هذا فانه برهن اولا على تجرد
النفس الناطقة وبقائها بعد تلاشي البدن ثم صرح في مبحث المعاد بان ثبوت
الجسماني من الضروريات الدينية وذكر في هذا المبحث الاحوال المختصة بهذا المعاد
كما يظهر بعد الاحاطة التامة بالاحوال المورودة فيه ولم يذكر فيه الاحوال التي لها
من حيث تعلقها بالبدن ثانيا اذا عرفت هذا التفصيل عرفت ان المعاد المبحوث
عنه في هذا الفن ليس الا ما عدا الروحاني جسمانيا كان او جسمانيا وروحانيا
معا ولا يستقل العقل باثبات احوالها كما ذكره الشارح نعم لو كان المراد منه المطلق
الشامل للروحاني ايضا لم يكن جميع مباحث المعاد محتاجا الى المعلم على انه لو حمل
على هذا الوجه وجوز ان يكون المبحوث عنه مطلق المعاد في البحث جميع الاقسام
لحمل قول الشارح واحوال المعاد مما لا يستقل على رفع الايجاب الكلي لا السلب
الكلي ويكون حاصل الكلام ح ان من احوال المعاد ما لا يستقل به العقل وهو احوال
ما سوى الروحاني ويحتاج الى المعلم فلزم منه الاحتياج الى مقصدين اخرين من
اجزاء الكتاب لانه لا شيء من احواله ما يستقل به العقل حتى يتعين احوال
القسم الروحاني فلا يرد عليه شيء وذلك ظ فان قلت كثير من الاحكام المذكورة
في مقصد المعاد قد اثبته المص بالبرهان العقلي بلا اعتبار للنقل فكيف يصح ان المذكور
فيه مما لا يستقل العقل به وذلك مثل ما قال المص طاب ثراه في انقطاع عذاب
الكبيرة من انه لو لم ينقطع يكون قبيحا عند العقلاء ومثل ما قال في وجوب دوام
ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم من استناده على اللطف الى غير ذلك
قلت لما كان ثبوت ما عدا الروحاني من المعاد منحصرا الى المعلم كان افتقار
احواله ولو بالواسطة وعدم استقلال العقل بها ظاهرا بقي شيء وهو ان المص
قد اورد من احوال هذا المعاد دوام ثواب اهل النعيم ودوام عقاب اهل الجحيم

كما مرانفا وثبت سابقا ان آثار القوى الجسمانية متناهية مدة وعدة وظ انها متناهية
فان دوام الثواب والعقاب لا يتصور الا بدوام الابدان وقوابا فيكون
تلك القوى مؤثرة في الابدان تأثيرا غير متناه زمانا وعددا كما لا يخفى وقد يثبت
بجواز كون تلك القوى واسطة غير مجد وصرف هذا الكلام عن الظ وجعله
راجعا الى حال المعاد الروحاني حتى تكون ما ختاره عن احوال هذا المعاد بعد
غير ملتفت فلا يغرنك هذا ولا يوقعك في التزام انه مدحث في هذا المقصد
عن الروحاني ثم اعلم ان المراد بالاحتياج الى العلم في اثبات ما لا يستقل
العقل باثباته سوا ان ما امكن عقلا ولا يعارضه الدليل العقلي لو قدم العلم
الشارع بخلاف ما عارضه العقلي فان العقلي لكونه اصلا للنقلي يقدم فلا يثبت
اعادة المعدوم بالفعل لوجود الدليل العقلي على استحالته والحشر يثبت بعدم
كونه اعادة للمعدوم فتدبر فانه من مزال الاقدام ومعارك الانام
والعلم في المعارف الالهية لا وجه لصرف هذا الكلام عن الظ المشهور فان حشر
الاجساد وما سواه مما يذكر في المقصد السادس لما كان من الصفات الفعلية
للواجب تع وما يتعلق بها كان المباحث المتعلقة بهذا المقصد من المعارف
الالهية التي هي عبارة في المعارف عن الاشياء الغائبة عن الحس تسمية
للشيء باسم اشرف اجزائه وسيصرح الشارح به في مبحث النظر في اخر الكتاب
وما يستقل به العقل انما يستنبط اه وذلك كما يستنبط اثبات
الصانع من امكان الجوهر والعرض او حدوثهما وعلمه من احكامه في ايجادهما
وارادته من تخصيصهما بزمان دون زمان ثم لا يخ اما ان يكون المراد بقوله
وما يستقل جميع احوال المبدأ تع او بعضه فان كان الاول ورد عليه ان بعضا
من احواله ليس كذلك كالسمع والبصر وان كان الثاني كان البعض الاخر

من احواله محتاجا الى العلم فلا يكون مقصد النبوة والامامة مبادي للمعاد فقط
والمفهوم من كلام الشارح خلافه فانه يدل على ان المطلب الاعلى منحصر في الاثنين
ولكل منهما مباد يختص به فلذلك جعل اجزاء الكتاب ما ذكر وذلك ظ
عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما امور عامة او غيرها يعني
ان هذه الاحوال اما شاملة لقسمي الممكن او غير شاملة لهما بل يختص بواحد منهما
ولا وجه لجعل الامور العامة هنا شاملة للواجب الض اذ يصير حاصل الكلام
ح ان ما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احواله وعن احوال غيره
ولا يخفى ركاكته فالاكتفاء المفهوم هنا في الامر العام على ما ذكر لما ذكرنا للاختصار
رتب المص كتابه على ستة مقاصد اي فرع على كل منها ما اورده
عقيبه على وجه وانتظام يليق بها فان ترتب الشيء على معنى آخر وقد يشتبه احدهما
بالاخر فيحوج الى تضمين معنى الاستعمال لصحة المعنى ولا حاجة اليه لتغايرهما فان
كل مركب من اجزائه فهو مرتب على كل منها اذا كانت في وضعها على ما ينبغي له
وكان معنى رتب عليه يلاحظ فيه معنى رتبه بملاحظة الصلة ولا تكلف فيما
وجهناه الا تقدير لعطف الكل وهو امر شايع متعسر في مواضع شتى تعتبر العموم
عن اخرهم في تصحيح العبارات منها ما اعتبره الشريف العلامة في شرح
توجيه عبارة السكاكي اعني قوله اي في القسم الثالث مقدمة وفصلان حيث
قال في دفع ايراد ان القسم الثالث هو عين جزئيه فكيف جعلا ظرفا
لهما انه ظرف لكل واحد من جزئيه لا لمجموعهما الذي هو عينه فقد اعتبر الكل
لدفع هذا المحذور فليعتبر هنا ايض على تقدير الحاجة اليه لدفع كون الشيء مرتبا
على نفسه وهذا التوجيه مع قلة التكلف فيه او عدمه يغني عن كثير من التكلفات
التي اعتبرها الافاضل في تصحيح هذه العبارة في النسخ المتداولة من المحصلين

فلذا اعرضناه فی هذا الکتاب فتدبر وخذ ما صفا ودع ما کدر ووجه الترتیب
ظ ای وجه ترتیب الکتاب علی المقاصد الستة ظ مما ذکرنا فانه نبه علیه الحصر
فی هذه الاشیاء ونبه ایضا علی تقدیم بعضها علی بعض فان المقدم منها علی
ما ذکر اما موقوف علیه للمتأخر واما عام بالنسبة الیه ح یحمل علیه کلام المحشی معنی
ربط الشیء علی اخر وقد یتوهم من ظ ان المراد منه ان العلة الثانیة من تلک
العلتین ظاهرة فلم یتعرض لها ولیس بصحیح لما عرفت آنفا فافهم ان ما فی
فصله الظاهر بل فصله الترتیب ایضا لئلا یتوهم هذا
المقصد الاول
فی الامور العامة لا یذهب علیک ان لیس المراد بکون مقصد مقصدا او بابا
بابا فی امر من الامور ان لا یذکر ولا یبحث فیها عن غیره غیر مبحوث به اصلا ومن
کل وجه لا اصالة ولا تبعا ولا علی سبیل الندرة والعلاوة ایضا بل المراد ان معظم
المباحث او ما قصد به الاصالة بیانه فیها یجب ان یکون من هذا الجنس وظ
انه لا ینافی ذلک ان یبحث فیها عن غیر ذلک الجنس علی الندرة او بنوع اخر
کما اذا احتاج الیه امر یقصد به بیان ما لیس القصد الاول متعلقا به او یبحث عنه فی
غیرها ولذا شاع ذلک فیما بین المصنفین ولیس خارجا عن الادب اذا عرفت
ذلک ظهر لک ان البحث عن الوجوب الذاتی وغیره مما لیس من الامور
العامة فی هذا المقصد غیر مستنکر وکذا البحث عما هو منها کالکم المطلق فی غیر
هذا المقصد اذا استدعی ما یوجب ذلک فیه او یجعله مناسبا فلذا اورد المص بحث الکم
المطلق فی قسم الاعراض
ای ما لا یختص ای الاحوال التی
یمکن حصولها لکل فرد فرد فی تلک الاقسام او القسمین لا الاحوال التی حصلت
لموضوعاتها بالفعل لیرد ان لحوق العلیة لکل فرد من الجوهر والعرض غیر
بین فان تحققها بالفعل کذلک واما بالامکان فلا واما العلة المادیة والصوریة

فلیست من الامور العامة وان ذکرنا فیها ولا بأس لما نبهت علیه وکذلک العلم
والحیوة وغیرهما من الصفات السبع لعدم امکان حصولها للکل فلا یصلح
للذکر فیها لانها من المسائل المتروکة لا المعال فیلزم ح خروج الکثرة
عن الامور العامة لعدم امکان حصولها لکل فرد لانا نقول ما من شیء من
الجوهر والعرض الا ویتصف بها ولو باعتبار الماهیة والوجود نعم الامر کذلک
فیما یکون الوجود عین الذات
فی الحاشیة فیل الامور العامة ما
یشمل جمیع الموجودات او اکثرها لا فرق بین هذا التعریف وبین ما ذکره
فی الشرح فلا فایدة فی نقله ویمکن ان یقال معناه ما یتحقق بالامکان
لکل فرد فرد من الثلثة او لاکثر افرادها فیکون المراد من الموجودات افراد
الاقسام الثلثة ومعنی ما لا یختص اعم منه کما سواه ظ فیتبین الفرق بین التعریفین
ولا یجوز ان یکون المراد من الموجودات الافراد الموجودة ومن اکثرها اکثر
الافراد الموجودة بلا اعتبار کونها من الاقسام کلها او القسمین منها لئلا یلزم
ان یکون الاحوال الشاملة لجمیع افراد العرض فقط من الامور العامة فانه
یصدق علی تلک الاحوال انها شاملة لاکثر الافراد الموجودة بناء علی ان
افراد العرض اکثر الافراد الموجودة فان شیئا من الجواهر لا یخلو عن عرض
ما واحدا کان او متعددا الا تری ان الجواهر المادیة والمجردة محفوفة بالعرض او
الاعراض وبالجملة تعدد العرض لجوهر واحد متحقق وخلوه عنه غیر جائز فیکون
افراد العرض اکثر الافراد الموجودة وح یلزم ما ذکرنا ولا یقول به من
عرف الامر العام بهذا التعریف
فی الحاشیة وتعلق بکل
واحد من المتقابلین عرض علمی فی عدم تعلق العرض العلمی لشیء من
الاحوال المختصة بواحد ومقابله الواحد سطر فان الکلی ومقابله اعنی الامکانی

وقد عرفت فائدة الفرق
بین التعریفین
عن الحاشیة

شاملان للجميع وتعلق بكل منها غرض علمي والا لما تحبه عن كون الواجب
لامكاننا فعد البعيد بهذا القيد للمناقشة فيه بالبعض محال باطل لما
اورد كلا مما يختص بواحد منهما في بابه اول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان المص
طاب ثراه لم يورد في هذا الكتاب كل واحد من الاحوال المختصة بقسم قسم
لتحقق كثير من الاحوال المختصة المتروكة كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لم يفرد لكل
من الجوهر والعرض مقصدا حتى يصح ان يقال ان الاحوال المختصة بكل
منها موردة في بابه بل اورد احوالهما في مقصد واحد واما ثالثا فلانه يدل على
ان ايراد الاحوال المختصة بواحد في بابه متقدم على ايراد الاحوال المشتركة في
باب اخر والتي له العلم بذلك بل الظ خلافه واما رابعا فلانه يمكن ان يقال
لما اورد كلا من الاحوال المشتركة في باب احتاج الى باب اخر للاحوال المختصة
فالمختار لم صار اولى بالاختيار فالوجه السالم عن تلك المناقشات ان يقال
لما قصد ايراد ما يختص بكل وما يشترك على وجه لا يشوب احدهما بمباحث
الاخر احتاج الى باب لمعرفة المشترك اما من الثانية او من الاسن كما
احتاج الى ابواب اخر للمختص فافهم في الحاشية اذ المراد بالمهية
هي الحقيقة الكلية اقول المستفاد من تحقيق الحكماء في هذا المقام هو ان المراد
بالمهية ما يغايره الوجود او وجوب الوجود وبالجملة امر مغاير للوجود متصف به
عند ان يلاحظ مع الكلية او الجزئية قالوا تمتنع للواجب تعالى ذلك لان اتباع
الوجود لتلك المهية لا يخ اما ان يكون لذاتها او لغيرها والاول محال والا لزم
ان يكون لها قبل وجودها وجود ضرورة ان الوجود لا يتبع الا موجودا والثاني
يستلزم المعلولية فالاول تع لا ماهية له ماهية بل هو مجرد الوجود لا بمعنى انه
الوجود المطلق المشترك فانه الوجود لا بشرط العدم وسائر الاوصاف

مباحثه صح

وهو تعالى الوجود بشرط سلب العدم اى الوجود مع شرط لا زيادة تركيب
هذا مضمون كلام الرئيس في الالهيات الشفا فظهر ان ما ذكره الشر في
بيان استغناء المنهي عنه ليس كما ينبغي في الحاشية العدم
من الاحوال المشتركة بين الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر مهيته اه
يعني ان تحقق الجوهرية او العرضية في شي لا يستدعي وجود ذلك الشي في
الخارج فان مدار تحققهما على الاضافة الى الخارج كما ينبئ عنه ما في حديهما من
الشرطيتين لا على الوجود الخارجي فلذا جاز اتصاف المعدومات الخارجية
بهما كما تقتضيه التحقيق فان مقتضاه ان صور الماهيات الممكنة الكائنة
في الذهن وان كانت معدومة في الخارج لا تخ عن احدهما فظهر ان
العدم الخارجي وصف ذهني مشترك بينهما فيكون امرا عاما مبحوثا عنه
اصالة في مقصده هذا توضيح كلامه وتبيين مرامه وفيه نظر اما اولا فلان
ما ذكره في تحقيق معنى الجوهرية وان مدارها على النظر الى الوجود
الخارجي حق واما في العرض فلا كيف والتحقيق الذي لا محيص عنه ان
الصور العقلية وان كانت للجواهر يصدق عليها حد العرض اعني الموجود
في موضوع الموضوع اذ النفس موضوعها كما انه يصدق عليها حد الجوهر
على ما ذكروه لا منافاة بين الجوهرية والعرضية ولكن الش سيصرح
بالمنافاة بينهما وبالفرق بين الحصول في الذهن والقيام بتحقيق المقام
وانت تعرف هنالك ما هو الحق في هذه المسئلة بالتمام فظهر لك ثمه ان
الامر في العرض وحده ليس كما ذكره هيهنا فانتظره واما ثانيا فلان ما ذكره
الشر على تقدير صحته انما يدل على ان العدم الخارجي من الامور العامة المشتركة
بين الجوهر والعرض وان البحث عنه ليس بالتطفل ولكن ذلك لا يكفي

والاضافة صح

في الحكم بان النفي عن العدم مطلقا كذلك كما لا يخفى وان شئت التحقيق
مع تفصيل المقام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام فنقول اما ان يكون
المراد من العدم المتنازع فيه هو العدم المطلق بمعنى رفع الوجود المطلق او
العدم الذهني او الخارجي او ما يطلق عليه لفظ العدم المعبر عنه بمطلق العدم
لا العدم المطلق فان كان الاول والثاني فلا سبيل الى جواز كونهما من
الامور العامة لعموم الوجود الذهني للمفهومات باسرها بناء على ارتسامها في
القوى الدراكة وامتناع المعدوم المطلق كما هو المقرر عندهم فلا يكون شيء
منهما وصفا لشيء من المفهوم اصلا فضلا عن ان يكون من الامور الشاملة
وذلك بين سواء كان المراد بقوله ما لا يختص في تعريف الامر العام ثبوته
لكل فرد فرد من افراد القسمة او الاقسام او البعض وقد يظن ان بعض
الظن اثم ان هذين العدمين من الاحوال الممكنة الثبوت العامة بناء على
ان الوجود الذهني مع شموله للاشياء كلها ليس ضروريا لها نظرا الى ذواتها
فجاز العدم الذهني بل المطلق ايضا بالنظر الى الذوات فيكونان من الامور
الممكنة الثبوت للاشياء والمعتبر في الامر العام هذا القدر ولا حاجة الى
الاتصاف بالفعل كما مر اليه الاشارة وانت تعلم ان جواز العدم
المطلق او الذهني لها بالنظر الى انفسها ليس الا بمعنى صحة سلب الوجود عنها
بذلك النظر وجواز اسناد الاتصاف به لا بمعنى جواز اتصافها بذلك
السلب والفرق ما بينهما بين وعدم استلزام الاول للثاني ابين فانه
لو جاز ان يكون هناك اتصاف لزم ان يكون الوجود الذهني شرطا
للعدم الذهني او العدم المطلق ضرورة ان هذا الاتصاف على تقدير تحققه ليس
خارجيا وان وجود الموصوف شرط لاتصافه بمفهوم ما سواء كان هذا المفهوم

عدميا او وجوديا فيلزم اشتراط الشيء بنقيضه او بما هو اخص منه وذلك مع بداهة
ظهوره ان اللازم من عدم ضرورة الوجود ليس الا جواز الخلو عنه دون جواز
الاتصاف بذلك الخلو ولكن ذلك لا يكفي في كون العدمين من الامور
العامة فانها كما عرفت ما يثبت للموجود بلا اختصاص باحد اقسامه فلا
ثبوت له بالنسبة الى ما لا يكون منها وان كان المراد الثالث فلا سبيل
ايضا الى اختيار كونه منها فان المفهوم الظاهر والمعنى المتبادر الذي تتلقته
العقول بالقبول من كون الشيء حالا للموجود ووصفا له سواء كان مع
وجوده ولا ينافيه فالمفهوم من التعريف المذكور اعني ما لا يختص بقسم من
الاقسام الموجود لا يكون الا ما ذكرنا فهذا هو الباعث القوي للسيد المحققين
قدس سره على الحكم بما حكم على ان الغرض الاصلي والمقصد المهتم به
معرفة هذا القسم من احوال الاشياء دون الاحوال التي لا يجامع وجودها
الخارجية سواء كانت هذه الاحوال مشتركة او مختصة وسواء كانت مطلوبة
لنفسها او لجعلها مبادي واذا عرفت حال هذه الاعدام وانها ليست
من الامر العام عرفت حال القسم الرابع على تقدير كونه مرادا وانه لا سبيل
الى كونه منها ثم بهذا كله يسهل كلام المص في هذا الفصل حيث اورد العدم
في مقابلة الوجود المطلق يدل على ان المراد منه العدم المطلق فالعدم
المطلق بما هو مطلق يكون اياه وحده دون سائر الاقسام ولا خفاء في عدم
كونه حالا لشيء ما كما عرفت واما انه قد عنون الفصل به وذلك بظاهره
يدل على كونه مقصودا اصالة ففيه انه ربما يدعي كفاية المقصد في صحة العنوان
ولا يلزم القصد الاصلي في الكل الا بالبرهان كما توضحنا سابقا فتذكر
في الحاشية ولم يحل البحث عن العدم تطفلا لان المص

جعل الفصل معنونا به فان قلت ما ذكره اولا من بيان اشتراك العدم
بين الجوهر والعرض كاف في عدم كون البحث عنه تطفلا اذ من الظ
المكشوف ان البحث عن الامر العام في بابه لا يكون بالتطفل قلت
اول كلامه اشارة الى اللمية وهذا الى الانية فلا تكرار ولا استهجان فتدبر
فالبحث عن الامتناع اه لا يذهب عليك ان المراد
منه امتناع الوجود بالذات فانه المتبادر الى الفهم عند الاطلاق لا الغيري
ولا اعم منه ومن الذاتي ومن امتناع العدم الض وكذا الوجوب فان
المراد منه الوجوب وجود بالذات لكنه هو المفهوم المتبادر منه عند
الاطلاق لا ما عداه ثم لا يخفى عليك ان الموصوف بالامتناع الموصوف
هو المعدوم به لا العدم وكذلك المتصف بالوجوب المذكور هو الموجود
دون الوجود فان الواجب بمعنى ما يقتضي ذاته وجوده ليس الا اياه نعم
وحاصل هذا الاعتذار انهما انما ذكرا في باب الامور العامة مع عدم وجوده
كونهما منها لانهما من احوال ما هو منها والامر العام على ما يستفاد من كلام الشارح
هو الوجود والعدم لا ما يشتق منهما ويمكن ان يدفع هذا عن الوجوب
بجعله بمعنى الاستغناء عن الغير وصفا للوجود فانه مستغن عن الغير بالذات
والموصوف به انما يتصف بالاستغناء بواسطته فافهم
وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة اه فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره من
دلالة الاستقراء على انحصار الامور العامة فيما ذكرا انما يستقيم اذا ثبت
ان الوحدة والكثرة ليستا قسمين اخرين منها بل مندرجتان في واحد
من الاقسام المذكورة كما هو المختار عند المص وان العلة والمعلولية قسمان
اخران غير مندرجتين في اخر وانت خبير بعدم تبين ذلك فان قلت

9

مراده مما ذكر ان استقراء ما في الكتاب يدل على هذا الانحصار لا ان الاستقراء
في الامور العامة مطلقا كذلك وظ ان المذكور في هذا الكتاب منها منحصر
في ذلك ويكون حاصل هذا الكلام ح ان اراد صاحب الامور العامة
في فصول ثلثة على ان المص جعلها هذه الاقسام وحصرها فيها كما يدل
عليه استقراء كلامه فيها قلت هذا لا يغني بل لا يجدي فانه يبقى المسئلة ح
عن لمية ما اختاره من هذا الحصر حتى اذا قيل لم جعل العلة والمعلولية
قسمين مفردين غير مندرجين في شيء ولم يجعل الوحدة والكثرة كذلك
بل جعلها من لواحق الماهية لم يسمع في دفعه الاستمساك بقضية استقراء كتابه
وهذا ظ واما ما قيل من ان الاستقراء يدل على انحصارها في الوجود والعدم
واحوالهما وفي الماهية واحوالها وفي المركب من الماهية واحدهما واحواله اي
العلة والمعلول فيرد عليه انه لم صار البحث عن العلة والمعلول كمباحث المركب
من الماهية واحدهما دون البحث عن الواحد والكثير حتى يصح ان يبحث عنهما
في غير مباحث المركب كما فعله المص فانه اورد مباحثهما في فصل الماهية ولم
لم يكن الامر بالعكس فانه يمكن ان يقال كما ان الشيء لا باعتبار الوجود
او العدم ليس بعلة ولا معلول فكذلك بدون اعتبار الوجود ليس بواحد
ولا كثير ضرورة ان ما ليس بموجود في الجملة ليس بشيء من الاشياء ولا متصفا
بمفهوم اصلا على انا نقول لما كانت الوحدة مساوقة للوجود كما صرح
به المص في بحث الوحدة كان المناسب ان يبحث عنها وعن مقابلها
في مبحث الوجود كما ان البحث عن الشيئية والشيء مبحثهم لذلك فما الباعث
على ما اختاره بعد ان ترك ما هو الاولى اعني افراد مباحثهما بالذكر في فصل كما
اختاره صاحب المواقف حيث جعل مباحثهما قسيما لمباحث الماهية مورداً

لكل واحد منهما في مرصد اخر واما ثانيا فلانه لم يبين من كلامه وجه تقديم مباحث
الوجود والعدم على مباحث معروضهما اعني الماهية مع انه خلاف ما تقتضيه
الظ واما ثالثا فلان البحث في فصل الماهية لما كان من حيث انها صالحة
لمعروضية احدهما فيكون بهذا الاعتبار متاخرا عنهما فيعارض بمثله فان
البحث عنهما ايض من حيث انهما عارضان للماهية بل هما اولى من الماهية
بذلك حتى انه قيل انهما لا يعقلان بدون الاضافة واعتبار المحل ويمكن
ان يقال تقديم مباحث الوجود بناء على شموله للموجودات كلها بخلاف
الماهية كما صرح به الشارح واما تقديم الماهية على العلة والمعلول فلما يعلم انه
انما من اعتبار التركيب فيهما فظهر مما ذكرنا ان كلام الشارح في هذا المقام
غير واف بتحصيل المرام وان ما ذكره من الاستقراء غير تام
وكذا بدلهما الثابت العين اه قد يطلق العين ويراد به الخارج كما يقال
هذا متحقق في العين اي في الخارج وقد يطلق على الذات كما في قولهم
عين ذلك الشيء يقتضي كذا اي ذاته بدون اعتبار صفة ما فلا يخلو
اما ان يكون المراد به هنا المعنى الاول او الثاني وعلى كل واحد
منهما اما ان يلاحظ هذا القيد في المعرف ايض او لا يلاحظ بل يبني على اطلاقه
فان كان ملاحظا فيه فهذا التعريف تعريف للشيء بنفسه لانه دوري
فاطلاق الدوري عليه باعتبار اللازم اعني تقدم الشيء على نفسه وان
كان هذا اللازم في الدوري باكثر من مرتبة واحدة وفي ذلك بمرتبة
واحدة وانت تعرف ان ايهما اشد استحالة من الاخر وان لم يكن
هذا القيد معتبرا في المعرف فالتعريف دوري اما على التقدير الاول فمن
الاحتمالين في العين فلان الثابت في الخارج وان كان مساويا

للثابت بلا هذا القيد بحسب الصدق كما هو عند المعرفين له بهذا التعريف
اعني المتكلمين النافين للوجود الذهني لكنه اخص منه بحسب المفهوم
لوجود هذا القيد كما في الضاحك والضاحك الكاتب وظ ان هذا القدر
كاف في كون التعريف دوريا واخفى كما لا يخفى واما على التقدير الثاني
من هذين الاحتمالين فالامر اظهر لكون المعرف ح اخص بحسب الصدق
ايضا لكون الظ ان الثابت مع كونه مخصوصا بالخارج عندهم هو
اعم من الثابت في نفسه ومن غيره فيكون المعرف اخص من معرفه
صدقا ومفهوما فيكون اخفى منه في الحاشية لا يقال الذي
يمكن ان يخبر عنه يصدق على اه قلت حاصل الاشارة الى ما يمكن ان
يورد على هذا التعريف من الاختلال طردا وعكسا والى الجواب عنه
اما بيان الاختلال من جهة الطرد فبان يقال لما صدق ان بعض
المعدوم يمكن ان يخبر عنه فلا يصدق الكلية القائلة كل ما يمكن ان يخبر
عنه فهو موجود التي هي المال في الاطراد فلا يتحقق الاطراد واما من
جهة العكس فان يقال انه يصدق قولنا بعض الموجود لا يصح الاخبار عنه
وهو معنى الفعل والحرف حال التعبير عنهما بلفظهما فانهما موجودان ذهنيان
ولا يصلحان في هذه الحال للاخبار عنهما بشيء اصلا وان صلحا لذلك
في غيرها اعني حال التعبير عنهما بغير لفظهما كما هو المعتبر فلا يصدق الكلية
التي هي مال الانعكاس اعني قولنا كل ما هو موجود فهو مما يمكن الاخبار
عنه فيختل الانعكاس واما الجواب عنهما سواء كان الحاصل منهما منع
صدق ما بين الكليتين يصدق عكس الجزئيتين المنافيتين لهما او
دعوى الاختلال من هذين الوجهين بدون تسليم الثابتين كما هو شان

اعني ان الثابت بنفسه اعم من الثابت في الخارج
اعني الثابت بنفسه

النقض الاجمالي وما في حكمه فبا ثبات كذب هاتين الحرتيتين المستلزم لصدق
الكليتين المطلوبتين اما اثبات كذب الجزئية الاولى فبان يقال كما صرح
به لما صدق كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه طرصدق عكس نقيضه التي هي
النقيضة الكلية المط في الاطراد وكذب الجزئية المنافية لها واما اثبات كذب
الجزئية الثانية فبان نقول الحرف والفعل المعقولان يمكن الاخبار عنهما
في الجملة اعني حال التعبير عنهما بعبر بعطهما كما اشير اليه انفا وذلك كاف في صدق
الكلية المط لتحقق العكس وكذب الجزئية المنافية لها فان المدعى ليس ان
الموجود ما يصح ان يخبر عنه في كل حال وبكل اعتبار حتى يشكل بهذين المعنيين
بل ما هو اعم منه فلو كان موجود لما يصلح للاخبار عنه من كل وجه وبكل اعتبار
لا ينقض به التعريف عكسا ولم يتنبه بما ذكرنا لحرير هذا الجواب على الوجه
الصواب واما الشر فيشعر نظمه بانه يمكن الاخبار عنهما بعدم الاخبار
ولو كان ذلك حال التعبير عنهما بلفظهما وليس بصحيح وايضا تخصيص الاخبار
عنهما بهذا الخبر الخاص اعني عدم الاخبار مما لا حاجة اليه ويمكن ان يوجه
هذا بانه للاشارة الى الاشكال الاخر المورد على الحكم بامتناع الحكم على المجهول
المطلق والى ان التفصي عنه كالتفصي عن ذلك الاشكال بما افاد فاضل
في الحاشية يصدق على المعدوم الخ اه اقول هذا ليس
بوارد فان المعرف بهذين التعريفين الثاني والثالث هو الموجود مطلقا
لا الموجود الخارجي وقد اعترف الشر به حيث بين انتقاض التعريف الثاني
للموجود بعدم صدقه على بعض الموجودات الذهنية مثل معنى الفعل والحرف
ومن الظاهر ان هذا التعريف الخ لكونه للحكماء وهو مثل الثاني في الاطلاق
ولا شك ان هذين العدمين موجودان في الذهن لامتناع المعدوم

[illegible]

المطلق ح لا يلزم من صدق الفاعل والمنفعل عليهما انتقاض هذا التعريف
طردا بصدقه عليهما لا يصدق عليه المعرف كيف وسيصرح المحشي ردا لشبهة في
من هذا الكتاب بان استناد عدم المعلول الى عدم العلة مبني على
تمايز الاعدام وظاهر ان التمايز بدون الوجود المطلق محال فلا انتقاض بهما
ولعل الشر بنى هذا الايراد على ما يتراءى من كلامه في بحث ان عدم العلة علة لعدم
المعلول على ان هذه العلية والمعلولية لا تستدعيان وجود شيء منهما اصلا
لا في الذهن ولا في الخارج بل علية عدم العلة لعدم المعلول لازمة لذات
ذلك العدم حتى لو لم يكونا موجودين اصلا لكانا علة ومعلولا فلا يلزم
صدق الموجود عليهما لصدق حده عليهما كما هو مقتضى ما نقله الحد بل ذلك بناء على
امتناع المعدوم المطلق فيختل بذلك طرد ذلك الحد لكن الحق ان علاقة
العلية والسببية بدون الامتياز والوجود مح فلا يصدق الحكم على امر ما بعدمه
على اخر الا بعد كونهما امرين متميزين نعم الوهم قد يتبادر الى ان اسناد
العلة وان لم يكن له وجود وتميز لوجب اسناد المعلول ولكن العقل الصريح
يشهد بان ذلك ليس كذلك وقد يتبين تمام الكلام فيه في موضعه انشاء الله
تعالى وهو عبارة عن سلب الضرورة اه اقول فيه بحث اما اولا فلان
للمعرف بهذا التعريف ان يقول الامكان الماخوذ فيه انما يكون عبارة
عما ذكرته لو كان هو الامكان الخاص ولم لا يكون عبارة عن سلب ضرورة
عدم الاخبار عنه حتى يكون المراد منه الامكان العام بل نقول يجب اخذه
بهذا المعنى فان الامكان الماخوذ في تعريف المعدوم ليس الا بهذا المعنى
فانه ما سلب عنه سلب ضرورة عدم الاخبار المستلزم لضرورة عدم الاخبار لا ما
سلب عنه سلب ضرورة وجود الاخبار وعدمه فانه اعم من ضرورة عدم الاخبار وضرورة

وجوده المعدوم اخص منه وذلك ظ لا يلزم من اخذ الامكان في تعريفي
الموجود والمعدوم ان يكون شيء منهما دوريا وان كان تعريف العدم
كذلك فالصواب في بيان لزوم الدور اما في تعريف الموجود فان يقال
كما اختاره سيد المحققين قدس سره ان حاصله هو الموجود له الخبر
بالامكان واما في تعريف المعدوم فكما وجهه البعض من ان مآله الى المعدوم
عنه امكان الخبر لكن بشرط ان يراد بالامكان المأخوذ ما يقابل الا
متناع اعني سلب ضرورة العدم ولا يرد عليه ان ما وقع في كل من التعريفين
على ما وجه به لزوم الدور انما هو اخص من الموجود المطلق والمعدوم المطلق
اعني الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا حجر في تعريف الشيء بما صدق
هو عليه الا ان يكون ذلك الشيء ذاتيا له ويكون هو معقولا بالكنه وكلاهما
ههنا في حيز المنع لان كلا من الموجود لغيره والمعدوم عن غيره مقيد
وقسم من مطلقهما وظ ان المطلق ذاتي للمقيد مطلقا وان لم يجب
ان يكون بالنسبة الى كل اخص كذلك ولما كان هذا التعريف
على ما يستفاد من ظ قول المص ويحد بما حدا كان افادة تعرفه كر المحدود
متوقفا على معرفته بالكنه فيلزم ما ذكر من المحذور ربما يجاب عن الدخل
المذكور بهذا ويمكن ان يقال في بيان لزوم الدور في تعريف الموجود
على تقدير ان لا يكون الامكان المأخوذ فيه خاصا بل يكون عاما
بالمعنى الذي عرفته ان السلب والعدم ونظايرهما مما لا يعقل بدون
تعقل الوجود فيشتمل تعريف الوجود الضمني على معرفة قيد وهو واما ثانيا
فلان الشيء وما والذي الفاظ مترادفة يلزمها الوجود كما صرح به الرئيس
في الهيات الشفا حيث قال في بيان امتناع تعريف مفهوم الشيء

بما يصح ان يخبر عنه اذا قلت ان الشيء هو ما يصح ان يخبر عنه يكون كانك
قلت ان الشيء هو الشيء الذي يصح الخبر عنه لان معنى ما والذي والشيء
معنى واحد ثم قال ولا يفارق لزوم معنى الوجود اياه البتة بل معنى الوجود
معه يلزمه دائما لانه يكون اما موجودا في الاعيان او موجودا في الوهم
والعقل فان لم يكن كذلك لم يكن شيئا انتهى كلامه واذا كان كذلك
كان تعريف المعدوم بما ذكره يقتضي ان يكون هو الموجود الذي لا يمكن
الاخبار عنه وقد عرفت ان الموجود ليس الا ما يمكن ان يخبر عنه و
ليس نعني بهذا التعريف للمعدوم مع قطع النظر عن الاختلال الاول
محتمل بذلك ولعل مراد المص طاب ثراه من قوله وبعضه ليس بما ذكره الشر
بل المراد منه كما هو الظ من اطلاق البعض فانه اما رفع الشيء او ما يساوي
رفعه لما الذي يمكن ان يخبر عنه لئلا يرد ذلك ايضا فان الظ المتبادر منه
استفادة قيل آخر ~~اخص~~ فافهم انتهى ثم الظ من كلام الحكماء كما اطلعت
عليه من كلام الشيخ المنقول منا ان المعرف اما التعريف المذكور
هو الشيء لا الموجود وان ما قيل في بيان لزوم الدور من ان الذي اشارة
الى الموجود فيكون التعريف به دوريا صريحا لا كما قاله الشر من انه
ليس بدوري ظ بل مضمر حيث صرف قول المص على دور ظ عن الظ المصطلح
وحمله على غير حقي لان الدور فيه مضمر ليس كما ينبغي الا اذا بين ان معنى
الوجود كما يلزم معنى الشيئية ويساوقها في الوجود كذلك في التعقل ولم
يبين بعد فاتقن هذا المقام فانه يليق بالاهتمام واما الثاني
فلانه حدا ضد الكون اه اقول بيان لزوم الدور في هذا التعريف بناء
على اخذ هذا العد مبني على ثلثة اشياء احدها انقسام الوجود الى وجود الشيء

ولا يحتاج الى ان يقال لزوم خلف آخر الا يؤثر في نفي لزوم الخلف الاول فيكون ذلك صرح

الشيء اولى ذكر [?]

في نفسه والى وجوده لغيره وثانيها ان المقسم معتبر في مفهوم كل واحد من
اقسامه وثالثها ان المحدود بالحد المذكور هو الوجود المنقسم الى ذينك القسمين
وكل منها مما لا خفاء فيه اما الاول فلما اشتهر بين الناس حتى صرحوا به في
مواضع عديدة منها ما قال المص طاب ثراه في هذا الكتاب واذا حمل
الوجود او جعل رابطة ومنها ما صرح به الشيخ في الشفاء في محال متعددة
منه وقد يسمى احد القسمين تارة بالوجود على الاطلاق واخرى بالوجود
بالكل واخرى بالوجود المحمول ويسمى القسم الآخر مقابلها اعني الوجود
بحال لا على الاطلاق والوجود بالجزء لا بالكل والوجود الرابط لا المحمول
وافادوا ان احدهما مطلب الهل البسيط وهو القسم الاول وان الآخر
مطلب الهل المركب واما الثاني فلما تقرر من ان القسم هو المركب
من المقسم وما قيد به وجزئية المطلق للمقيد ضروري نعم لا يلزم ان يكون
المقسم ذاتيا لما صدق عليه القسم كما في الضاحك القسم من
الماشي المطلق العارض لافراده وذلك ظ واما الثالث فلان
قسمه الوجود والى قسمه يشعر بان المقسم هو ما قد ذكر ولا انه غني عن التعريف
بل وغير صالح للحمل عليه منه مع انه يجب الخ وقطع النظر عن هذه القسمة
عام لعدم التقييد باحدهما لا يقال ان الوجود الرابطي لما لم يصلح للاخبار
عنه كان المحدود هو الوجود في نفسه لا المطلق ولا القسم الآخر لانا
نقول قد عرفت فيما مضى ان المعنى النسبي قد يخبر عنه ولو بانه لا يخبر عنه
وكذا التعريف الآخر ايضا لا دلالة له على ما ذكرت اذ التعليل والمفعلية
لا يستلزمان ذلك خصوصا عند من يقول بوجود النسب والاضافات
في الخارج واذا عرفت ذلك فنقول تحديد المقسم بما يعرف به ذلك المقسم اعني

والاضافات

13

مفهوم المقسم يشتمل على الدور لا محالة فان تعقله بالكنه الذي لا بد منه ليتقيد كنه المعرف
المحدود هو موقوف ح على تعقل المحدود الموقوف عليه وهو الدور فان قلت على
تقدير ان يكون المحدود هو الوجود في نفسه لا المطلق الشامل له ولغيره هل
يحتمل ذلك التعريف ان يكون دوريا بناء على ان الملاحظ في كل منهما
واحد وانما التغاير في الملاحظ لا المفهوم قلت لا مجال لذلك الاحتمال فان
مفهوم احدهما هو النسبة ولهذا جعل مطلبا للهل المركب كما اطلعت عليه ومفهوم
الآخر مفهوم مستقل وليس بنسبة وقد صرح بذلك المعلم الثاني في الشفاء حيث
قال فالادوات نسبتها الى الاسماء نسبة الكلمات الوجودية الى الافعال
والسر كان في انها لا تدل بانفرادها على معنى متصور بل انما تدل على نسبة لا تعقل
او تعقل الامور التي هي نسبة بينها الى ان قال ولم يتنبه الا على نسبة فهي حينئذ
فلا يصح افرادها لان توضع او تحمل انتهى كلامه وحاصله ان معنى الكلمات
الوجودية لا يحصل من انفسها بلا انضمام امر آخر اليها لمعناها معنى يحصل من
مجموع المضموم والمضموم اليه بخلاف معنى الاسماء فانه يستفاد منها انفسها
بلا انضمام شيء اليها واوضح نقول فلولا ان في نفس احد المعنيين للكون
مع قطع النظر عن الاعتبار والملاحظ مغايرة للآخر لما صار احد اللفظين
ناقص الدلالة على معناه والآخر تاما فظهر ان مفهوم كون الشيء على صفة هو
نسبة خاصة بين الطرفين تعقل بملاحظتهما ومفهوم القسم الآخر يغاير ذلك
لا يقال التغاير لا ينفي عدم اعتبار احدهما في مفهوم الآخر فلم لا يمكن الامر كذلك
حتى ينتفي الدور بحاله على هذا التقدير ايضا لانا نقول ذلك سط اما اولا فلانه
يستلزم ان يكون مطلب الهل المركب مطلب الهل البسيط والمصرح خلافه حيث
صرح بان احدهما مستلزم للآخر ومتفرع عليه لا انه متقدم به واما ثانيا فلان

متقوم

نقوم احد القسمين بالاخر مما لا معنى له واما ثالثا فلانه قد يعبر عن وجود الشئ
على صفة بثبوت الصفة له وظاهر ان مفهوم ثبوت امر لاخر لا يشتمل على مفهوم
ثبوت الاخر فى نفسه وانما ذلك خارج عنه ولازم له يدل على ما ذكرنا من
التعبير كلام الرئيس فى بيان الرابطة حيث قال وبالجملة فان الالفاظ هى
التى تصرح فيها بالرابطة كقولك الانسان يوجد عدلا وقولنا الانسان هو عدل
فان لفظ يوجد ولفظ هو ليست داخلة على انها تفيد محمول بل لتدل على ان
المحمول موجود للموضوع ولما ذكرنا شواهد من كلامه وتصريحات به ينبغى
اشتهارها نحن ذكرها فافهم هذا المقام فانه من مزال اقدام الافهام
وما يقال ان معنى الفاعل والمنفعل اه اقول على هذا ينبغى ان يبتنى لزوم
الدور فان اعتبار قيد الكون ليس ضروريا فى هذا التعريف فلو غير المعرف
هذا التعريف واورد بدله الفاعل والمنفعل كما هو المنقول ايضا لم يمكن بيان
لزوم المحذور فى التعريف لما ذكره الشارح ويمكن بذلك وقد اختاره الشيخ
فى الشفاء حيث قال واولى الاشياء ان تكون متصورة لانفسها الاشياء
العامة للامور كلها كالموجود والشئ والواحد وغيرها ولهذا ليس يمكن ان
بين شئ منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شئ اعرف منه ولذلك
من حاول ان يقول فيها شيئا وقع فى اضطراب كمن يقول ان من
حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان كان ولا بد فمن اقسام
الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون الموجود
ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية
لم يتضح لى ذلك الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من يروم ان يعرف
الشئ الظاهر بصفة له يحتاج الى بيان حتى يثبت وجوده له هذا كلامه وهو يصح

عما اوردناه من عدم اعتبار الكون والاهتمام به فى تعريف هذا المعرف مع
اخذه فيما نقله الشيخ ايضا فى الحاشية لا يلزم ان يكون اه لعلك
تستبعد ذلك المنع بناء على ان كون المقسم ذاتيا لمفهوم اقسامه كما هو
الحق يستدعى ورود النفى عليه على تقدير دخوله فيها فلا يكون المتعقل
ح فيما نحن فيه الا مفهوم المعدوم ووجهه ان يقال ان السلب فى كل
واحد من هذين القسمين يمكن ان يتوجه الى القيد بحسب التعقل
فح لا يكون المتعقل الا نفى المؤثر والمتأثر اللذين هما قيدان لا نفى
الموجود الذى هو المقيد والمقسم مع اعتباره فى هذين المفهومين فافهم
فى الحاشية اشعار بمنع انهما لا يكونان اه قد ذكرنا ما يتعلق
بهذا الكلام مفصلا فلا حاجة الى الاعادة فمن يستعد للاستفادة
فلو احتاج الموجود الى التعريف اه فان قلت ان اراد ان احتياج الموجود
الى التعريف مطلقا لاحتياج الوجود اليه فالملازمة ممنوعة وما ذكر فى بيانها
لا يدل عليها فانه يحتمل عند العقل ان يكون الوجود متعقلا بالكنه ولا يكون
مفهوم الصيغة كذلك وان كان اللغوى يعرف كنهها كما لمن لم يتتبع اللغة
ولم يعرف منها كنه صيغة المفعول وعرف كنه الوجود وحقيقته بالتعريف
الصناعى الميزانى لا من متن اللغة فان احتاج الموجود الى التعريف
بالكنه الدليل ليس لاحتياج الوجود اليه لحصوله بالكنه فرضا بل لاحتياج
الصيغة اليه وذلك ظ وان اراد ان الاحتياج المذكور اعنى الاحتياج
الى التعريف لاحتياج المبدأ اليه مخصوص بمن يعرف مفهوم الصيغة
كما هو الظ والمتبادر من سوق كلامه فمسلم ولكنه لا يكفى فى الاعتذار
ولا يتم به وانما يتم ذلك اذا تعين به استلزام تعريف الموجود مطلقا

لشيء تعريف مبدئه بالآخر والا احتمل ان يقال ههنا لم لا يكون هذا التعريف
مما يحتاج اليه لكون الصفة مجهولة والمبدء معلوما فلا يكون الوجود معرفا لشيء
حتى يكون تعريفه دوريا قلت مراده الشق الاخير من الترديد وما ذكره
يكفي في المعذرة فان هذا التعريف لو لم يكن للعارف بمفهوم الصيغة
وكان المقصود منه معرفة الصفة لكان التعريف على وجه يفيد مفهوم الصيغة
وظاهر ان مفاد هذا التعريف ليس مما يحصل منه مفهوم الصفة وانما يكون
كذلك لو افاد ان الموجود ما وضع له الوجود ونظائره مما يدل على صيغة
المفعول بل نقول لا فرق بين الثابت والموجود في بيان مفهوم الصيغة
حتى يوخذ احدهما في بيان الآخر وذلك بين فان قلت بل يحتمل ان
يكون كل واحد من جزئي مفهوم الموجود معلوما ويكون المجموع مجهولا
فيعرف لذلك وعلى هذا التقدير انه لا يلزم ان يكون هناك
تعريف لجزء المعرف بجزء المعرف كما في سائر التعريفات قلت
لا مجال لهذا الاحتمال ههنا فان الاكتساب بالاجزاء المعلومة في
التحديد الصناعي عبارة عن جمع تلك الاجزاء على وجه يشتمل على هيئة
مندرجة في القواعد الميزانية وتصير مرآة لملاحظة بالجملة ومن المكشوف ان
معلومية الاجزاء في مبحثنا هذا يغني عن امر آخر لمعرفة مفهوم الجملة ولا بد فيه
لما عدا ما يستنبط منه معرفة هذه الاجزاء بهذا الطريق من التعريف
خارج عن الاكتساب المحتاج الى الصناعة الميزانية والى معرفة الاجزاء بلا
اجتماعها فلو احتاج مثل هذا التعريف لم يكن ذلك الا لعدم معرفة الاجزاء
كلا او بعضا فعلى تقدير معلومية بعض الاجزاء ينحصر الاحتياج الى التعريف
في البعض الآخر منها فتم الاعتذار المذكور من غير القصور

ثم اجتماعها

او نقول ان الضمير راجع اه اشتهر بانه لا حاجة على هذا التقدير الى المعذرة
المذكورة لكون هذا الكلام اشارة الى الجواب الآخر عن النظر المذكور من
غير حاجة الى تلك المعذرة الا ان قوله والمآل في الكل واحد يشعر باعتبارها
ههنا ايضا فان وحدة المآل ناظر الى ان تعريف الموجود بما ذكر تعريف
للماخذ بالماخذ سواء كان الضمير راجعا الى الماخذ كما في الوجه الاول او لا
كما في غيره فتدبر   لدلالة الوجود والعدم عليهما لو كان للفظ
الدال على الجزء مطابقة دلالة على كله كانت بالالتزام كما ان عكسه بالتضمن
اقول وفيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا اه حاصل هذا النظر نقض
ذلك الاعتذار بشهادة استلزامه للمحذور وهو ان يكون تعريف كل مشتق
بآخر تعريف الماخذ الاول بماخذ الثاني وقوله مع انه ليس كذلك اشارة
الى هذه الاستحالة فهو متعلق باول الكلام اعني قوله يلزم اه لا بقوله فلو عرف
الحساس كان ذلك اه فانه توهم فاسد كما لا يظهر لذي الالتفات ويحتمل
ان يورد النقض لا بما اورده الشارح بل بجريانه في صورة تخلف عنها الحكم
مثل ان يقال يجوز تعريف الحساس بعد العلم بالصفة بمشتق آخر ثم
ولا يجوز تعريف الماخذ بالماخذ فيلزم التخلف والجواب عنه اما على الوجه
الذي اختاره الشارح فيمنع استحالة اللازم فان المجهول من مفهوم المشتق
اذا انحصر في المبدء يلزم ان يكون ما يصلح معرفا له يشتمل على ما هو صالح
لتعريف مبدئه كالمبدء والا لم يصلح لتعريفه اصلا وجواز تعريف الحساس
بالمتحرك مع عدم جواز تعريف المبدء بالمبدء ع فان تعريفه ليس الا لبيان
مفهوم الاحساس مما لم يعرفه كالمتحرك لم يجز تعريف الحساس به وذلك ظ
وانت خبير بانه لا فرق في ذلك بين ان يكون تعريف المشتق بآخر

حدا او رسما فان كان الحكم في كل منهما واحدا لجريان ذلك الاعذار بلا
تفاوت كما اعترف بذلك الشارح بعد بدا حيث قال الجواب عن السؤال
عن مفهوم المشتق لمشتق اخر تعريف للماخذ بالماخذ وان لم يفرق
في ذلك بين الحد والرسم فلا ايراد لا على الشارح ولا على المعتذر المحقق
الشريف قدس سره لانه صرح بان الحال في تعريف مفهوم المشتق
كذلك لا مطلقا وقد عرفت انه كذلك فان قلت كيف لا يجوز
تعريف الحساس المتحرك بالارادة تعريفا رسميا مع كونه خارجيا مساويا
قلت لا خفاء في ان مجرد المساوات بحسب الصدق لا يكفي في صلاحيه
التعريف بل لا بد ان يكون اجلى من المرسوم عند العقل فلا يبعد
ان يكون هنا شرط اخر على تقدير ان يكون الخارج المساوي مشتقا
يكون مبدئه ما يصلح ان يكون تعريفا لمبدء المرسوم على تقدير ان لا يندرج
هذا الشرط في الشرط الاول اعني كونه اجلى فليس يلزم من كون
كل رسم خارجا مساويا كون كل خارج مساو صالحا لان يرسم به و
ذلك ظ واما على الوجه الاخر من وجهي النقض فان قال لا نم تخلف
الحكم في صورة من الصور وما ذكره من صحة تعريف الحساس بالمتحرك
وعدم صحة تعريف المبدء بالمبدء فقط فان المتحرك ليس مما يشتمل على
ما يعرف الاحساس فلا يصلح لتعريفه وانما يثبت التخلف لو جاز
التعريف به لكنه ليس بجائز   في الحاشية والدليل
على ان المعتذر ذاهل عما ذكرنا اه قلنا لا اثر لذهول المعتذر قدس سره
عن التفصيل المذكور على تقدير حصول ذلك الذهول لما قصده من
ان تعريف مفهوم المشتق بمفهوم اخر تعريف للمبدء بالمبدء فان الواقع

كذلك كما اعترف به الشارح ولا يقدح فيه عدم جواز تعريف الوجود بامكان الاخبار
او بثبوت الاخبار بالامكان فانه على تقدير عدم جواز ذلك عند الموقف
بهذا التعريف يكون مو فللا اخر في ذلك التعريف نعم لو كان تعريف
مفهوم الموجود بذلك صحيحا لكان تعريف الوجود به ايضا كذلك وليس
فليس فافهم   ان السؤال عن المشتق قد يكون اثلث
لو اسقط السؤال والجواب ههنا واكتفي في بيان ما قصده من التحقيق
بان تعريف المشتق باخر انما يكون للماخذ بالماخذ اذا كان التعريف
لمفهومه لا لما صدق هو عليه كما في تعريف مفهوم المتحرك بالخارج المذكور
واما اذا كان التعريف لما صدق عليه فليس الحكم كذلك كما في تعريف
ما صدق عليه الضاحك اعني الانسان بالكاتب لكان احسن
اما اولا فلكونه وافيا بالمقصود في جواب ما هو والمط بما اذا لم يكن نوعا
ولا جنسا يكون حدا اما بحسب الاسم او بحسب الحقيقة فان قلت الحد الاسمي
المط بما هو الشارح للاسم عبارة عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا
اعني تفصيل الموضوع له وقد جوز الشريف العلامة قدس سره ان
يكون ما وضع له الاسم بعض اعتبارات الماهية نفسها حيث صرح
بان ما نقل عن الرئيس من ان حدود الاشياء يبرهن على وجودها
من بعد كالمثلث والمربع واشكال اخرى حدث في اول كتاب
الهندسة وكانت حدودا بحسب الاسم ثم اذا ثبت وجودها بعد
فصارت حدودا بحسب الذات والحقيقة انما يكون كذلك اذا كان
الواضع تصور حقيقة الشيء وعين الاسم بازائها واما اذا تصورها ببعض
اعتباراتها ووضع له فان الحد بحسب الاسم تصير رسما بحسب الحقيقة

هذا كلامه وهو مفصح عما ذكرنا وينبغي ايضا ان يكون الامر في مطلب ماء الشارحة
للاسم كذلك وان لا يكون مقصورا على طلب تفصيل الكنه ليصح الحكم
بان مطلب الهل البسيط تابع لهذا المطلب كما قد صرح به الرئيس في
الشفاء حيث قال اما ان طلب احد هل حركة او هل زمان او هل خلاء
او هل اله موجود فيجب ان يكون فهم اولا ما يدل عليه الاسامي ثم قال وايضا
فقد علم ان مطلب ما الذي بحسب الذات فهو بعد طلب هل وتابع له
لكنه قد سبق من حيث هو مطلب ما يعني الاسم فاذا اعطي ثم اعطي
مطلب هل انصح في الحال بعينه مطلب ما بحسب الذات هذا كلامه في
موضع من هذا الكتاب وظ ان هذا الترتيب يقتضي ذلك التعميم قلت بعد
تسليم جميع ذلك يرد ان هذا التعميم في مطلب ماء الشارحة للاسم انما ينفع
اذا كانت كلمة ما ههنا لشرح الاسم لكن سوق كلام الشرح حيث اعتبر
كون المسئول عنه معلوما بوجه واريد ان يعلم ما كنه او بوجه آخر ينافي
ذلك فان مطلب ماء الشارحة كما صرح به بعضهم ان لا يكون مسبوقا
بالعلم الاجمالي كما قيل قد يطلب بماء الشارحة للاسم بيان انه لاي معنى
وضع وما آله الى التصديق وقد يطلب بها تفصيل ما دل عليه الاسم
اجمالا وظ ان الوجه المعلوم ههنا اعم من الاجمالي والتفصيلي وكذا بوجه
المط معرفة اعم منهما مع ان الوجه المعلوم في مطلب ماء الشارحة للاسم
يجب ان يكون مجملا والوجه الآخر مفصلا فظهر ان سياق كلامه ينافي
حمل هذا الكلام على ماء الشارحة للاسم والجواب عنه ليس الا بالتزام مخالفة
المصطلح فما بين القوم والمشهور عندهم والامر في ذلك هين اذ ليس فيها محذور
عقلي وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة قلت اراد

بالصورة

بالصورة المسماة الصورة التصورية لا التصديقية فانها المقصودة من هذا النوع
من التعريف يدل على ما ذكرنا من الامرين قوله كما في سائر التعريفات
الحقيقية دون قوله ولتعلم اه فان الاول منهما يدل على الاول والثاني على
الثاني وذلك ظ كما في التعريفين الاول والثالث
اول فيه خبط فان الشارح صرح في الحاشية التي بين فيها لزوم الدور
في التعريف الثالث بان وجود الشيء لغيره قسم من الوجود المطلق
ماخوذ في تعريفه وهو دور وح لا فرق بين التعريف الثالث والثاني
في ان استلزام الدور من جهة ان كلا منهما ماخوذ فيه ما يتوقف معرفته
على معرفة المعرف وليس الثالث كالاول في الاشتمال على المراد
وذلك بين بل لا يمكن قدر هذا وحمل قوله اذ لا شيء يعلم
له لا لقوله بل المراد كما هو ظ العبارة احترازا عما يرد عليه من انه لا يلزم على
تقدير تسليم انه لا اعرف من الوجود ان يكون المراد من هذه التعريف
اللفظية لجواز الذهول عن هذه المقدمة بل عدم وضوحها عند هولاء المعرفين
فح يكون قصدهم بها تعريفات حقيقية وانت خبير بانه لا حاجة الى ارتكاب
خلاف الظ وصرف الكلام عنه بناء على ان حسن الظن بأولئك
المعرفين يصحح الكلام اعني التعليل المذكور بجعله محمولا على وجه صحيح
اذ لا شيء اعرف من الوجود بل المفهومات اما مساوية له او اخفى فلا
يمكن تعريفه الحقيقي لئلا يلزم التعريف بالاخفى او المساوي فان
قلت لا يلزم من عدم صحة التعريف ان يكون بديهي التصور كما زعمه الشارح
وفهم من هذا الكلام قلت اذا كان ما عداه مساويا له او اخفى منه ومن
هذه الجملة ما هو بديهي التصور فيلزم ذلك بناء على ان الحكم ببداهته بعد كونه

الكل الكلام في الاول بسبب [illegible] الى نسبة الشيء
ان يرجع الدور دون ما لزم المحال
فتدبر

حاصلا بالفعل او بالامكان معلل بذلك لا مطلقا لئلا يرد ذلك
وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته اه اقول هذا الدخل على تقدير ان
يكون الوجود امرا قائما بالمهية كما هو الشائع والمتبادر من كلام المص اعني
قوله وقيامه بالمهية من حيث هي هي وقوله والوجود من المحمولات العقلية
لامتناع استغنائه عن المحل وقوله وهو من المعقولات الثانية
فان العروض والقيام الذهني معتبر فيها كما هو المقرر عند القوم واما
على تقدير ان يكون امرا برأسه العقل من الموجودات فليس الحاصل
من الوجود في العقل الا ذلك المنتزع وليس كنهه الا ذلك الحص
فانه لو كان الحاصل منه غير كنهه بل امرا خارجا عنه مساويا له لكان
امرا انتزاعيا بل امرا قائما في نفس الامر عارضا للاشياء يدركه
العقل لانه يحصله كما يشهد به الفطرة السليمة فتدبر او
توقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود فان قلت الظاهر ان
تقول او بابطال تحديده كما قال او بابطال الرسم فان ما ذكره
دليل على بطلان تحديده وهو دليل على جزوه على ما هو الظاهر قلت
انما اختاره للاشارة الى ما استدل به على بطلان حده فله ايضا
مدخل فيما هو المط نعم اللائق على هذا ان يشير الى ما يبطل الرسم
فتدبر ثم توقف التصديق على تصور اطرافه يعني توقف
الكل على اجزائه كما هو رأي هذا المستدل وح يلزم من بداهة
التصديق بداهة كل واحد من تصوراته فالجواب اما منع تركب
التصديق واما عدم استلزام بداهته لبداهة كنه الاطراف والمنقض
ذلك واما الجواب بمنع استلزام بداهة التصديق لبداهة ما يتوقف

18

عليه كما ذكره الشارح فمبني على منع التركب وليس ما الزامي لهذا المستدل فانه يقول
ما يتوقف عليه التصديق البديهي من الاجزاء اولى بالبداهة لا مطلقا ولا
لا منع عنده ان يكون الحكم وحده بديهيا والطرف كسبيا واللازم بط
عنده فظهر ان قول المستدل وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة
ليس باقيا على اطلاقه ويحتاج الى التخصيص بالجزء فيلزم توقف
الشيء على نفسه يلزم ذلك بمجرد صدق الوجود على تلك الاجزاء هـ فا
ذاتها بالمعنى الاعم فيكفي الترديد في تلك الاجزاء بانها وجودات او غيرها
بذلك الاعتبار كما هو الاولى ولا حاجة الى الترديد بانها عين مفهوم
الوجود او غيره وان كان المحذور مشتركا بل يلزم محذور اخر على هذا
التقدير وهو ان يتعدد مفهوم الوجود من حيث هو بلا اعتبار امر اخر
وذلك لان الترديد في جزء المفهوم بانه عينه او غيره وان كان هذا الترديد
لابطال كل من شقيه لا يخلو عن سماجة فلذا اختاره الشارح كما ينبغي عنه
الجواب على انه يمكن ان يقال اذا كان الجزء مغايرا لمفهوم الوجود
ولم يحصل عند الاجتماع امر زائد انما يلزم كون الوجود محض ما ليس بوجود
لو لم يصدق الوجود على هذا الجزء المغاير له فيمكن ان يختار هذا الشق
اعني عدم حصول الزائد ويحل الكلام الى اه ويقول ذلك
الزائد ان كان وجودا يلزم توقف الشيء على نفسه وان كان غيره
فلابد ان يحصل زائد اخر فيرد ما يرد على هذا التقدير فانه ان كان
الوجود اياه وحده لم يكن التركب في الوجود وان كان الوجود اياه
مع تلك الاجزاء كان جزءا اخر والترديد جار فيه ايضا الى ان ينتهي
الى زائد لم يكن جزءا ويكون هو وحده وجودا ولزم عدم التركب في الوجود

ذلك واضح يتوقف على العلم بالاختصاص قلت لعل ذلك
بناء على ان الفكر لكونه في الحقيقة عبارة عن مجموع الحركتين ولكل حركة
مبدا ومنتهى لا بد له بالضرورة منهما ولما كان منتهى الحركة الاولى هي المبادي
المناسبة للمطلوب اعني ما يصلح ان يكون معرفا رسميا كان او حد يا في
المطلوب التصوري والمبادي المناسبة في الرسم انما هي الخاصة فلو لم
يعلم المفكر انها خاصة لم يتم الحركة الاولى فلم يحصل الفكر وخلاصة الجواب
انه لو كان هناك حركة ثانية فقط ويترتب من المبادي المناسبة
من غير الحركة الاولى كان ذلك كسبا فمدار الاكتساب على الحركة
الثانية على انه يحتمل عقلا ان ينتهي الحركة الاولى الى المبادي المناسبة
اتفاقا من غير علم بالمناسبة ويترتب عليها الحركة الثانية فيحصل الفكر
بالمعنى المذكور بدون العلم بالاختصاص فظهر ان كلام الامام في
هذا المقام له وجه وجيه وليس كابطال التحديد فافهم قال قيل
لم يستدل اه فائدة يعتبر هذا الدليل على هذا الوجه بل الشعر اليه ليلا
يرد المنع المذكور لا يقال هذه مصادرة بهذه المصادرة عامة
الورود في الشكل الاول والجواب في الكل واحد وهو ان الاحكام
يختلف معرفة وجهالة بحسب الاجمال والتفصيل او بحسب اختلاف
العنوان كما هو المقرر في كتب الميزان لانا نقول قد يعلم
اجمالا اه قلت بعد ذلك العلم اعني العلم بحصول ذلك التصديق
لمن لا يعدون على الاكتساب بالاجمال للاحتراز عن العلم
التفصيلي بذلك فانه لكونه عبارة هنا عن العلم بحصول كل واحد
واحد من تصورات ذلك التصديق لهؤلاء لا ينفك عن العلم

طول

بحصول تصور الوجود بخصوصه لهم وبذلك الحصول يعني ان يكون على وجه
لا يستلزم الا العلم بان هذا التصديق بجملة تصوراته بديهي من دون التفاصيل
وذلك العلم علم اجمالي متعلق بذلك الحصول ثم اذا علم ان التصور الفلاني
من تلك الجملة يعلم حاله بخصوصه من غير مصادرة فافهم قلنا ان
اردت بدفع ذلك اذا كان الوجود امرا اعتباريا كما عن التفصيل والترديد
بالكنه والوجه كما سمعت وان اراد انه متصور بوجه ما بديهي اولي ترك
هذا البديهي هنا فانه لا مدخل له في هذا المقام كصدق الانسان على
كل واحد من اجزائه قلت عسى ان يتبادر الى وهمك ان الوجود اشبه بالعارض
يعني القائم من العارض بمعنى الخارج المحمول فيحسن انه يلزم من صدق الوجود
على اجزائه ان لا يكون القائم قائما بتمامه وانت تعرف ان ذلك انما هو
النسبة الى ما يحمل عليه اشتقاقا اعني الموجودات لا بالنسبة الى ما يحمل عليه مواطاة
فلا يلزم ذلك المحذور سلمناه هذا التسليم ربما يشير الى التوجيه المذكور
لا يقال معنى تصور الوجود اذا حصل اه ان شئت تفصيل الاحتمالات قلت كل
واحد من وصفي البداهة والنظرية اما بديهي او نظري وعلى كل تقدير اما ان
يكون ذلك حال حصول الموصوف او بعده فهذه ثمانية احتمالات واذا ضرب
ان الموصوف بهما كل واحد من قسمي العلم اعني التصور والتصديق يصير
المجموع ستة عشر اذ في الكسبيات اعمال قلما ينفي انت تعلم ان
في بعض البديهيات اعمالا اكثر مما في النظريات كالتجربيات فالاولى ان
يقول وذلك بما فيه قلة تعب اولى من غيره اذ فيه سواء كان بديهيا او
نظريا اعمال قلما ينفي حال الجزم بمطلق الوجود كانه اراد باطلاق
الوجود عدم اخذه مع قيد الاشتراك اللفظي والمعنوي اعني ما يطلق عليه

يعلم بداهته من غير ان يتوقف ذلك بكونه
من جملة هذه التصورات التي هي بديهية
وبالجملة العلم بذلك صح صح

هذا اللفظ مع قطع النظر عن كونه مفهوما واحدا او متعددا بل مع قطع النظر عن
كونه مستفادا من اللفظ والوضع ايضا وبالجملة ليس المراد منه الوجود المطلق
المشترك حتى يكون مصادرة على المطلوب ولا ما يطلق عليه هذا اللفظ من
حيث انه كذلك والا لما كان الجزم به منافيا للتردد في الخصوصيات مع
تعدده لتحصل المفهوم المشترك في ضمن الجامع لكل من تلك الخصوصيات وان
كان غير الموضوع له فيحصل بذلك الدليل المذكور   واتحاد مفهوم
نقيضه لا يخفى ان العدم عند الاطلاق يراد به رفع الوجود فيكون نقيضا له
ضرورة ان رفع كل شيء نقيض له واللاوجود ايضا بمعنى رفع الوجود فدعوى ان
اللاوجود الذي هو نقيض للوجود اعم من العدم لصدقه على زيد دون العدم
ضرورة كذب زيد عدم وصدق زيد لا وجود غير مسموعة فان السلب والعدول
في كل منهما صادق اما السلب فقط فان زيدا ليس بوجود واما العدول
فلما تقرر في المنطق من ان صدق السالبة يستلزم صدق المعدولة على تقدير
وجود الموضوع فالعدم بمعنى اللاوجود يلزم ان يكون صادقا على ما سلب
عنه الوجود نعم العدم بمعنى الرفع والسلب من غير تقييده بالوجود ليس
نقيضا له لكن الكلام ليس فيه اذا عرفت ذلك ظهر لك انه ليس
في هذا الكلام اعني اطلاق المتناقضين على الوجود والعدم اعانة على ان
المراد بهما الموجود والمعدوم بناء على انهما متناقضان دونهما فافهم
يكون الامر المقطوع به الباقي اه لا شبهة عليك ان
كلا من الامرين المذكورين اعني التردد مع الجزم وتبدل الاعتقاد مع استمرار
اعتقاد الوجود دليل برأسه على الاشتراك قد جمعهما في العبارة بلا اشعار
بذلك فانه كما ان التردد في الخصوصيات مع الجزم بالوجود يستلزم كونه

رلها

مشتركا بينها وليس في كل منها بمعنى مختص به كذلك تبدل اعتقاد كل من الجوهرية
والعرضية وغيرهما من الخصوصيات مع بقاء اعتقاد الوجود يدل على ذلك
ويستلزمه لا يقال دلالة عليه اظهر من دلالة الاول عليه لما قد يتوهم في الاول
ان الجزم انما هو بايجاد الموجودات ويحتاج الى الدفع كما سيشير اليه الشارح بخلاف هذا
فانه سالم عنه ولهذا رجح هذا الثاني على الاول لانا نقول ذلك التوهم مشترك
بينهما كما يشهد به العاقل الصادق   والجواب ان التردد اول يمكن ان يوجه
هذا الجواب على وجه لا يرد عليه شيء بان يقال التردد انما يصح الوجود اذا جوز التردد
كونه موجودا في الخارج لان الكلام في علة الموجود الخارجي فلا بد ان يكون موجودا
فيه مع عدم كونه كذلك بناء على كونه من المعقولات الثانية كما هو المشهور
وظهوره عنده لم يلزم ان يكون للوجود وجود آخر هذا ما ذكره بناء على ما هو الراجح
عنده من عدم التجويز واما مع كونه فيجاب بانه يلزم من ذلك اشتراكه بين
نفسه وغيره وهو كذلك فلا يلزم وجود آخر وبانه يلزم منه ان يكون للوجود
وجود آخر مغاير له بالاعتبار وقطع التسلسل بانقطاع هذا على تقدير ان يكون
المراد بالوجود المطلوب اشتراكه هو الوجود الخارجي كما هو الظاهر من قوله فانا اذا
نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه ومن ان هذا الاستدلال يقصد به
نفي ما ذهب اليه الشيخ الاشعري وقد ظن انه ذاهب الى ان الوجود الخارجي لكل
شيء عينه لا المطلق ولا الذهني فانه لا يقول بهما كما لا يخفى واما على تقدير
ان لا يكون المراد هو ذلك الوجود كما هو خلاف الظاهر فالجواب هو الا غير
وعلى توجيهنا هذا لا يرد ما يرد على ما تبادر منه هو ان التردد في وجوده
في الواقع ومفهومه ليس بموجود من ان التردد فيه لا يستدعي الا تجويز كونه
من الموجودات عند العقل وهو كذلك   فالعقل يجزم بالانحصار

في قوله الشيء اما ه قلت هذا الكلام مبني على ان العدم الخاص في طرف
هذا الحصر ليس رفع الوجود الخاص الذي يجامع الوجود الخاص الآخر
بل بمعنى لا يجامع شيئا من الوجودات كما ان الوجود الخاص ايضا
كذلك فان المقصود من هذا الحصر هو ذلك لا ان العدم الخاص مطلقا
ليس بمعنى رفع الوجود الخاص وهذا ما صرح به الشارح في حاشيته
حيث قال في بيان ان العدم الخاص في طرف هذا الحصر ليس بمعنى
رفع الوجود الخاص للمستدل ان يقول الحصر العقلي الذي ادعيته انما هو
بين كون الشيء معدوما غير موجود وبين كونه موجودا فاحد طرفي الحصر
هو كون الشيء معدوما ليس له وجود البتة والعدم الخاص بمعنى سلب
الوجود الخاص لما صدق على تقدير كون زيد موجودا بوجود آخر
غير وجوده الخاص لم يكن هو طرف الحصر الذي اعتبرته هذا كلامه فلا ينافي
ذلك ما سيذكره الشارح بعيد هذا من انه على تقدير عدم اتحاد العدم
لا يلزم التناقض بين اكثر من مفهومين لكون العدم الخاص نقيضا
للوجود الخاص والآخر نقيضا للآخر وهكذا وذلك اعني عدم المنافاة
لما عرفت من ان العدم الخاص في غير طرف الحصر المذكور كان
المقصود به رفع الوجود الخاص وما ذكر اولا مقصور على الحصر الخاص واما
الموقوف بان العدم الخاص في الموضعين بمعنى واحد وهو ما يساوق
رفع الوجودات ولما كان ما ذكره ثانيا سندا للمنع لزوم تحقق التناقض
بين اكثر من مفهومين كان عدم صحة كون الاعدام الخاصة بالمعنى المذكور
نقائض للوجودات لا يضره اذ غرضه رفع لزوم ذلك المحذور لا تصحيح كونها
نقائض لتلك الوجودات حتى يضره فيرد عليه ان اتحاد العدم على

هذا التقرير يصير لغوا والمقصود من العدول عن التقرير الاول اليه دفع ذلك
وذلك لانه لما جاز الشارح تحقق التناقض بين العدم الخاص بالمعنى المذكور
وبين الوجود الخاص جاز للشارح به ابتداء في بيان اشتراك الوجود
من غير اعتبار اتحاد العدم بان يقال لو لم يكن الوجود مفهوما واحدا مشتركا
بين الكل سواء كان مفهوم العدم ايضا كذلك او كان متحدا لزم التناقض
بين اكثر من مفهومين ولو لم يجز ذلك الشارح به بناء على وجود الواسطة لا يختل
اصل ذلك الدليل ولم يبق للعدول اليه فائدة فالوجه في دفع المنافاة
ليس الا ما ذكرناه بل ما ذكره الشارح اخرا مؤيد قوي لما ذكرنا من بيان مراده
بالعدم الخاص وكونه مخصوصا بطرف الحصر ثم انه لو كان للعدم الخاص في
احد طرفي الحصر معنى غير معنى رفع الوجود الخاص لم يكن الحصر عقليا كما ذهب
اليه الشارح وقد اشار اليه السيد المحققين قدس سره حيث قال فانك
اذا قلت اما ان يكون الشيء موجودا بوجوده الخاص واما ان يكون معدوما
بعدمه الخاص فربما لم يجزمه العقل ان معنى كونه معدوما بعدمه الخاص انه
لا يكون موجودا بذلك الوجود الخاص فطلب قسما آخر واما اذا نبه فلا
طلب قطعا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم قلت اتحاد العدم
يمكن ان يجعل دليلا باعتبارين احدهما استلزامه تحقق التناقض بين
اكثر من مفهومين كما ذكره وثانيهما انه يلزم على تقدير عدم اشتراك الوجود
بمعنى ان يكون مفهوم العدم متعددا لا واحدا وهو خلاف المفروض ض
ان رفع المتعدد متعدد في الجملة هذا هو المذكور في الحاشية الشريفة
لا الاول فاندفع ما يتوهم من ان ما ذكره الشارح هو هذا وليس دليلا آخر
لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين قلت مراده ان التناقض

لا يتحقق بين مفهومات متباينة اكثر من اثنين وعلى تقدير وحدة العدم و
تعدد الوجود يلزم ذلك كما ذكره من ان العدم الواحد نقيض لكل من
الوجودات ولا شك ان الوجودات الخاصة متباينة ومنوط اتفاقا
واما ان التناقض قد يتحقق للشئ بالقياس الى كل واحد من المفهومين
المتساويين كما في اللاانسان بالقياس الى رفعه وعينه وكما في العدم
بالنسبة الى رفعه اعني عدم العدم والى ما يساويه اعني الوجود فخارج عن
المبحث فان المتساويين في باب التناقض في حكم مفهوم واحد الا ترى
انهم بعد ان فسروا النقيض بالرفع قد اطلقوه على المساوي حيث قالوا اللاانسان
ورفعه متناقضان وكذا الوجود ورفعه الى غير ذلك مع ان الرفع لا يكون
الا احدهما والاخر مساويه وذلك ظ واما الجواب عنه بان هذه المفهومات
اذا جعلت قضايا لا يكون التناقض الا بين اثنين منها كالعدم واللاانسان
فانهما اذا جعلا بمعنى السلب حتى يكونا في قوة السالبتين فنقيضاهما لا يكونان
الا الوجود والانسان اللذين هما في قوة الموجبتين السالبتين المحمول فنقيضاهما
ليس الا السلب فيرد عليه ان هذا الحكم اعني عدم تحقق التناقض بين
اكثر من مفهومين لا يختص بالقضايا بل يعمها وغيرها كما هو الظ من اطلاقهم
مع قطع النظر عن القضية والحكم يعني ان المستقيم هذا الحكم فاعلم ذلك
لا يتم الاشتراك فيه لا يتم اه يعني ان من لا يتم اشتراك الوجودات في
الوجود لا يتم اشتراك السلوب في السلب بمعنى رفع الوجود فان المراد
من السلب والعدم هنا معنى واحد هو رفع الوجود لكون نقيضا له
اذ الكلام فيه فعلى هذا يكون معنى قول المجيب ان السلب المطلق المحمول
على تلك السلوب مفهوم واحد سواء يصدق على كل واحد من رفع

قوله ص

وجود وجود وانه رفع الوجود فلزم ان يكون لرفع الوجود مفهوم واحد مشترك
بين تلك الافراد مع منع اشتراك رفع الوجود بحسب المعنى فيها في غاية
التوجه والاستقامة ويكون مثل منع اشتراك رفع العين بحسب المعنى
بين رفع هذه العين ورفع معان اخر لهذا اللفظ ولا يقدح فيه اشتراك
السلوب في مطلق السلب بمعنى الرفع فانه خلاف المراد من السلب ههنا
والحاصل ان ما لزم اشتراكه ليس بنقيض وما هو نقيض ليس بلازم
الاشتراك فالمط غير حاصل والحاصل غير مط لان السلب بهذا المعنى اعم
من النقيض سواء اضيف الى الوجود دائما ولا انضاف الى غيره
او اضيف اليه والى غيره وكان تميز السلوب ايضا باعتبار الاشياء
المضافة هي اليها لا باعتبار انفسها لان قيد القسم قد
يكون اعم من المقسم من وجه قلت المقسم في هذا التقسيم اعني تقسيم
الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن لا يخ اما ان يكون الوجود
الخارجي كما هو الظ بالنظر الى هذين القسمين وبالنظر الى ان الخصم
كالاشعري يدعي ان الوجود الخارجي لكل شئ عينه وليس بمشترك
والمقصد ابطاله بما هو اعم منه اعني ابطال كونه معنى محصلا بل هو المتبادر
عند الاطلاق او المطلق اعني ما يطلق عليه الوجود مع عدم التقييد
بالخارج فان كان الاول فقيد القسم اعني الممكن اعم بحسب التحقق
من المقسم لصدقه وتحققه في المعدوم الخارجي مع عدم تحققه فيه وكذلك لا يصير
فان المط ليس الا ان الافراد الموجود للممكن لا يخ عن المقسم
وهذا المط حاصل بناء على ان يراد بوجود الممكن وجود الممكنات باسرها
حتى يكون مؤدى القسمة المذكورة ان الوجود اما وجود الواجب او

المقسم

وجود الممكنات كلها او نضم الى هذا التقسيم تقاسيم اخر الى ان ينتهي الى
الاشخاص كما صرح به شارح المواقف قدس سره فانه لا مجال ح ان
يتحقق فرد للممكن ولا يتحقق فيه المقسم فيتم الدليل ولا يرد عليه ما اورده
الشارح كما لا يخفى وان كان الثاني فنقول لكون قيد القسم اعني الممكن
لا شك مما يطلق عليه الوجود بناء على عموم الوجود الذهني للاشياء
كلها المستلزم للقسم على احد الوجهين المذكورين لم يبق لورود الدخل
المبني على عمومه وجه انظر وانت خبير بان محصل هذا الدخل ان مجرد
اخصية القسم لا يستلزم شمول المقسم لجميع افراد قيد القسم لاحتمال
اعميته وهذا حق فلا يتم الجواب الاول فانه عكس الاثبات اخصية
القسم من المقسم وشموله لجميع اقسامه فاذا اعتبر مع تقسيمات ينتهي
الى الاشخاص لئلا يكون قيد القسم صادقا على شيء فلا يصلح للاعمية
كان ح مؤدى هذا الجواب هو الجواب الثاني والعرف بان هذا التقسيم
ينتهي الى الاشخاص وحاصل الجواب الثاني هو تقسيم اليها ابتداء غير
معتد به على ان الشارح قد صرح بان التقسيم الى وجود الواجب ووجود الممكن
لا يستلزم الاشتراك بناء على اخصية القسم من المقسم بدون تقسيمات
اخر فلا اعتماد على الجواب الثاني واما ما يقال من ان المقصود من الايراد
المذكور عدم لزوم اشتراك القسم من الممكنات مع اشتراكه بين
وجوداتها فبعيد جدا اما اولا فلانه لا يخفى على ذي مسكة ان اشتراك الوجود
بين الوجودات يستلزم اشتراكه بين الموجودات فان معنى اشتراكه
بينها هو تحققه فيها بمعنى واحد وانه ليس في كل حصة معنى اخر كما يدعيه الخصم
ولا يقدح في الاشتراك بهذا المعنى عدم صدقه عليها مواطاة وذلك ظ

بان

بان نقول لو كان السؤال المذكور مبنيا على عدم الحمل مواطاة لما احتاج الى اعمية
قيد القسم ح عدم حمل المقسم اعني الوجود مواطاة على ما هو فرد الممكن على تقدير
اعميته ايضا كما لا يخفى فلا يتحقق الاشتراك بالمعنى الذي يتوهم ايضا على هذا التقدير
واما ثانيا فلما صدر به البيان اعني قوله استدل على كون الوجود مفهوما
واحدا مشتركا بين الموجودات فانه صريح في ان المقصود هو ذلك لا اشتراك
الوجود بين الوجودات بمعنى الحمل عليها مواطاة فافهم المقام فانه مما خفي على
الناس الكرام   وثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص
الظ ان المراد جميع الاشخاص الموجودة من الواجب تعالى والممكنات
وذلك باعتبار قسمته الى وجوداتها ابتداء فيلزم اشتراكه بين تلك الموجودات
باسرها ويظهر منه ايضا ان المط ليس الا ذلك اعني تحققه واشتراكه بمعنى
واحد بين الافراد الموجودة لا حمله وصدقه على وجوداتها مواطاة فافهم
فان قيل على الدليل الاول ان الامر الباقي المقطوع به
قد عرفت سابقا ان هذا ما لحقته دليلان قد جمعهما فلذا قال هنا على الدليل
الاول وجعله واحدا   فلما كان ذلك بملاحظة لفظ الوجود
اما الاول فلان معناه على هذا التقدير انا نجزم باحد المعاني التي وضع لها
هذا اللفظ ونردد في الخصوصيات واما الثاني فلكون مؤدى الحصر ح ان
الشيء اما موجود باحد معاني هذا اللفظ اولا واما الثالث فلان المقسم ح
مسمى هذا اللفظ فلا بد من ملاحظة لفظ الوجود ووضعه والعلم بالوضع وكل ذلك
ظ بل نقول يلزم من اعتبار اللفظ والوضع ان يتغير حال الشيء في كونه موجودا
او معدوما بمجرد تغير الاوضاع في اللفظ مع بقائه في نفسه على حاله بان يفرض
وضع لفظ الوجود لمعان اقل او اكثر وذلك بط قطعا فان قلت يجوز ملاحظة

هذه المفهومات المخالفة من غير اعتبار اللفظ كان يقال احد مفهومات هي مبادي
للآثار المختلفة اما كذا واما كذا فلا تضبط هذه المختلفات بعارض هو كونه مسمى
اللفظ الخاص او كونه احد معانيه فكذلك تضبط بهذا العارض اعني كونه
مبدأ للآثار قلت اما ان يكون المراد من الوجود في قولك زيد اما
موجود واما معدوم هو اللفظ ح لابد من اعتبار المعنى من حيث هو معناه
فيكون معنى هذا الكلام ان زيدا اما متصف بمعنى من معانيه او لم يتصف
او المراد منه هو المعنى وهو كونه مبدأ للآثار مثلا فقد جعلت معناه مشتركا
فلا يكون الاشتراك في اللفظ فافهم اي يكون زائدا عليها لا
عينها ولا جزءها قلت فيه نظر فان المقصود منه اما رفع الايجاب الكلي او
السلب الكلي وعلى كل منهما يرد شيء اما على الاول فلانه لا يثبت ح
ما هو المدعى وهو زيادته على كل واحد من الموجودات وهو ظ واما على
الثاني فلانه لا يلزم ح شيء من اتحاد الماهيات ولا عدم انحصار اجزائها
لان قوله والا ح يكون رفعا للسلب الكلي وذلك ايجاب جزئي وهو لا يستلزم
شيئا من المحذورين ض عدم لزوم الاتحاد على تقدير عينية الوجود في بعض
الماهيات وكذا عدم لزوم لاتناهي اجزائها على تقدير الجزئية في البعض
ويمكن ان نختار الثاني ويراد برفع السلب الكلي غير ما هو المصطلح فيلزم
ح احد هذين المحذورين الا انه لا يلزم عدم انطباق الدليل على الدعوى
كما سيجيء لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم قلت فعلى هذا يلزم
محذور آخر سوى لزوم التسلسل وهو كون الشيء جزء لنفسه ض كون الوجود
موجودا ح لوجود هو جزء له على هذا التقدير اللهم الا ان يقال انه جزء للموجود
سواه واما هو نفسه فموجود بنفسه لا لوجود هو جزؤه كما عند بعض القائلين

معروضة للماهيات وقد يقال يلزم على هذا التقدير ايضا اعتبار الوجود بالجزئية
في الماهية الواحدة مرارا غير متناهية ويمكن ان يقال لا محذور في ذلك
وانما المحذور جعل الشيء جزء الماهية لا في اكثر من مرة واحدة واما اذا كان
جزءا بالذات وبالواسطة او الوسائط فلا فلذا تمسك في ابطال هذا بشيء
آخر واما بطلان الثاني فلان المركب اه فان قلت لم لا يجوز ان
ترتب اجزاء الماهية الى غير النهاية يستلزم عدم تحقق البسيط في المركب فان
العدد يترتب اجزاؤه الى غير النهاية مع وجود البسيط قلت مراده كما هو الظ
من كلامه ان الترتب اذا كان في جانب العلل التي هي الاجزاء مثلا
يستلزم ذلك الا ترى ان الالف اذا كان جزء الانسان مثلا وله ايضا
جزء ولذلك الجزء جزء الى غير النهاية كان عدم تحقق البسيط في هذا المركب
ظاهرا فان من الالف الى غير النهاية لا يتحقق بسيط واما ترتب اجزاء
العدد فمن جانب العلل متناه لانتهائه الى الواحد ولا قدح فيه لا تناهيه
من جانب آخر غير المبدأ يعني انه لا يقف الازدياد على ان معنى
ترتب اجزاء الشيء الى ما لا يتناهى هو ان يكون هناك جزء لذلك الشيء
ولذلك الجزء جزء آخر وهكذا الى غير النهاية وظ ان الترتب في اجزاء
العدد ليس كذلك لا يقال المركب من الاجزاء التحليلية وما في حكمها
من الاجزاء الذهنية لا يجب انتهاؤه الى البسيط كما هو المقرر لانا نقول
الكلام في المركب من اجزاء يتقدم هي عليه في كونه من الوجود فان ماله
هذا النوع من الاجزاء البسيط حقيقة ومركب مسامحة فهو خارج عن هذا الحكم اعني
وجوب الانتهاء الى البسيط فيتم هذا الحكم فما هو مركب حقيقة وايضا المقصود
من الابطال في الوجود ليس الا هذا النوع من الجزئية الموجب لتركب الماهية

مركب حقيقة واما الاجزاء التحليلية فهي
متأخرة بسبب ما يضاف اليه في الوجود
وماله هذا النوع من الجزء صح

حقيقة كما سوانظ فافهم لان البسيط مبدء المركب لو لم يكن البسيط
الحقيقي مبدء للمركب من اجزاء بالفعل لترتب اجزاء المتميزة خارجية كانت
او ذهنية الى ما لا يتناهى وذلك يستلزم التسلسل في جانب العلل وبطل ببرهان التطبيق
فلو تمسك به في ابطال الثاني ابتداء لكان اخصر واسلم وهذا
انما تم من البين ان المقصود به الاشارة الى ضعف ما في الدليل المصدر
بقيل وصحة ما اختاره كما ينبئ عنه هذا التقدير ايض فيكون قوله هذا اشارة
اليه الا الى بطلان الثاني ساد على ان ما ذكره سوفي بيان بطلانه لا يتم
ايضا في الاجزاء الذهنية التحليلية لما قد عرفت انفا ان الحكم المذكور انما
هو في المركب من اجزائه غير تحليلية لا لانه لا يصح امتناع تعقل الماهية
بالكنه بعد بعدم الاكتفاء بالاجزاء الاولية في هذا التعقل لانه على تقدير
الاكتفاء ايض كذلك فان المركب من الاجزاء بالفعل يقتضي الانتهاء الى
البسيط فاذا تحقق المركب في الذهن بان تعقل بالاجزاء القريبة
وجب الانتهاء اليه فيتم بطلان الثاني ح نعلى تقدير عدم تناهي الاجزاء
الذهنية تمتنع تعقل كنه المركب من الاجزاء الذهنية الغير المتناهية بالاجزاء
القريبة ايض فلا يكون لهذا القيد وجه لا يقال تعقل كنه ذلك المركب
بالاجزاء الاولية يستلزم الانتهاء الى بسيط غير حقيقي وبطلان الثاني
انما يكون بالانتهاء الى البسيط الحقيقي فلا يتم بطلانه على تقدير التعقل
بالاجزاء القريبة بل على تقدير التعقل بجميع الاجزاء الغير المتناهية فلذا قيد
امتناع التعقل بالكنه بذلك القيد فقدبر اذ غاية امتناع
تعقل كنهه المتعين وذلك الامتناع اما لانه يلزم التسلسل لترتبها في القوة العاقلة
واما لضعف العاقلة ~~مع قطع النظر عن لزوم ذلك التسلسل~~ وقصورها عن

عن انا تنته بان بطلان البسيط كاف ولا يلزم الحقيقة منه

امتناع تعقل تعقل الماهية بالكنه صح

ادراكها

25

ادراكها مفصلة مع قطع النظر عن لزوم ذلك لا لانه لو لم يمتنع تحقق المركب
منها لزم تحقق البسيط فيكون الثاني باطلا فعلى تقدير عدم تناهيه بطلان
الثاني في الاجزاء الذهنية لزم ان يمتنع ذلك لما عرفت ان المشار اليه
بهذا ليس بطلان الثاني حتى يكون الامتناع المذكور لما ذكر به وانت
خبير بما ذكرنا بان التاثير الخارجي لا يجب في استحالة ترتب الامور الغير
المتناهية بل يكفي التاثير مطلقا معنى قوله واما اذا كانت علة لا لحصولها في
الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته نظر اما يدل على ان
الوجود ليس اه قلت اما ان يراد بقوله فمغايرا لماهيته لزم من هذا
الدليل فينطبق هذا الدليل على الدعوى فلا يكون الدعوى محررة مذكورة
واما ان يراد غير ذلك اعني السلب الكلي ليكون الدعوى مصرحا بها
فلا ينطبق الدليل عليها مع ما في هذه العبارة اعني قوله والا لحدث
اه كما نبهت عليه كله سابقا فراجع اليه ولو سلم اه يعني لو سلم
ان له افرادا فلا نم وجوب الاستواء لجواز ان يكون مقتضيا للنفسه
في البعض والجزئية في البعض الآخر والعروض في الآخر على انه ليس واحدا
حقيقيا حتى لا يكون بعدد مقتضاه ولا متواطيا حتى يمتنع الاختلاف
بالاولوية وعدمها ضرورة ان الشيء اولى بالنسبة الى ما هو ذاتي له ما ليس
له فان قلت اذا كان الوجود بذاته مقتضيا لهذه الاحوال الثلثة كلها كان
كل حصة من حصصه مقتضيا لتلك الاحوال فيكون وجود الواجب عارضا
لبعض الماهيات وجزءا لبعضها لامتناع تخلف مقتضى الذات قلت ان اردت
انه يلزم ان يكون وجود الواجب بخصوصه ومن حيث انه فرد خاص مقتضيا
لتلك ومقتضيا لما فهو ممنوع اذ من البين ان الكلام في طبيعة الوجود فان

بهذه الوجوه في المقتضي الوجب للاختلاف
صح صح

الترديد باقتضاء العلية وغيرها ليس الا فيها وان اردت ان وجوده
تم بل كل حصة وفرد من الوجود من حيث انه وجود مع قطع النظر عن
الخصوصيات يقتضي ذلك فهو ممنوع ولا استحالة في ان يكون حاصله ان
الخاص لا من حيث انه خاص يقتضي ما لا يقتضيه هو بخصوصه ومن
حيث انه خاص وذلك جائز ونظيره ان يقال ان زيدا من
حيث انه حيوان مثلا يقتضي شيئا لا يقتضيه من حيث انه شخص
ولا استبعاد فيه ثم ان قلت هل يحتمل ان يكون المراد بقوله و
لو سلم فلا نم سواء لو سلم ان له اقتضاء الواحد من تلك الجملة فلا نم
انه يجب ان يكون كذلك في الجميع وانما يجب ذلك لو كان متواطيا
واما اذا كان مشككا فلا وهو اعني الوجود مشكك فلا يجب فيه الاستواء
مع ذلك الاقتضاء قلت لا يحتمل ذلك فان تخلف مقتضى الذات
عنها ممتنع مطلقا سواء كان المفهوم منها متواطيا او مشككا فلا مجال لارتكاب
ذلك بناء على كونه مشككا نعم يمكن ان يقال يجوز اقتضاؤه العلية في
الواجب فقط واما العروض في غيره فليس باقتضائه حتى يلزم تخلف
مقتضى الذات للشيء وهذا ايضا على تقدير كونه مشككا دون كونه
متواطيا وعلى هذا التقدير لا يتوهم ما يتوهم على تقدير ان يكون اقتضاء
ما عدا العلية في غير الواجب من اقتضاء كل حصة منه ذلك فيلزم
اقتضاء وجود الواجب العروض او الحركة في بعض الماهيات لامتناع
التخلف المذكور كما مر انفا وانت تعرف انه يمكن ان يقال انه يلزم
ح مثل ذلك وهو اقتضاء كل فرد من الوجود عارض لبعض الماهيات
لان يكون عين الواجب لامتناع ذلك التخلف فالتقضي ذكرنا اولا

26

انوا الدليل بعينه جار هناك اقول الدليل المشهور على ان مختلف
الحصول في الافراد بالاولوية والاقدمية والشدة ومقابلاتها زائد عليها على
ما سيجيء سواء لو اختلف الذات او الذاتي بالوجوه المذكورة لم يكونا
امرا واحدا في افرادهما فبعد تسليم صحة ذلك الدليل ودلالته على انه
يجب ان يكون ذلك زائدا على جميع افراده يجب ان يسلم ان مختلف
الحصول بتلك الوجوه في اشياء لا يكون افرادا له كالوجود بالنسبة
الى الماهيات زائد عليها ايضا بمقتضى ذلك الدليل فان تخصيصه
بالدلالة على امتناع اختلاف الذاتيات بالقياس الى ما هي ذاتية
له دون الافراد الى غير المحمول تحكم فاسد يشهد به الطبع السليم اذا عرفت
ذلك ظهر انه لا يمكن ان يقال في رد قول المعلل ان كان مشككا زائدا (كان صح)
في الجميع وهو المطلوب ان اللازم من التشكيك واختلاف الحصول في
الماهيات بالوجوه المذكورة هو الزيادة على الافراد اذ التشكيك انما
يطلق بالنسبة اليها دون غيرها فلا يحصل المدعى اعني زيادته على الموجودات
وذلك لما عرفت انفا من ان الدليل المذكور لو تم لدل على ان مختلف
الحصول مطلقا زائد لا يقال ان التشكيك في الوجود ليس الا بالنسبة
الى افراده وانه لا يكون بالنسبة الى الماهيات مختلف الحصول باحد
هذه الوجوه المذكورة فلا يلزم زيادته على الموجودات باقتضاء الدليل
المذكور ولعل هذا هو المقصود من هذا الرد لانا نقول لا يمكن اختلاف حصوله
في افراده بدون اختلافه في الماهيات كيف وحصول فرد منه في ماهية
هو حصوله فيها كما هو شان سائر الكليات وافرادها فاذا كان الوجود
في فرد اشد مثلا كان هو فيما تحقق فيه ذلك الفرد كذلك ايضا وذلك ظ

وعلى هذا القياس نعم يرد على ما ذكره الشارح من ان تفاوت حصوله في
الماهيات لا يستلزم الا ان لا يكون ذاتيا في الجميع فان الدليل
انما يقوم على ان متفاوت الحصول في الاشياء لا يكون ذاتيا لها
بأسرها لكن ذلك اعم من المط في هذا المقام فاما من سلم دلالته
على زيادة المختلف الحصول على افراده كلها لا يمكنه تجويز الجزئية في البعض
بناء على عدم كونه فردا له واما ما يتوهم من ان مختلف الحصول في
اشياء لا يكون هو محمولا عليها مواطاة فلا يلزم ان يكون خارجا عنها
وانما ذلك فيما هو محمول عليها مواطاة ليرجع ذلك الاختلاف الى
حصول مبدئه لا اليه نفسه لحمله عليها مواطاة وهو يستلزم الاتحاد المنافي
للحصول ولذلك يعتبر الاختلاف في الذات والذاتي فيرد عليه
ان ذلك تخصيص التشكيك بالخارج المشتق دون غيره ودليلهم
المذكور عام ولذلك صرحوا بان الوجود بالنسبة الى افراده مشكك
وانما النزاع في تشكيكه بالنسبة الى ما عدا الافراد والحصص كما اطلعت
عليه انه بمقتضى الدليل المذكور يكون الحال كما ذكر وهو كذلك فتح الالزام
المذكور هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام اذا اختلف
الماهية والذاتي في الجزئيات اه اقول يمكن بيان استلزام الاختلاف
بالزيادة والنقصان لعدم كون الذات واحدا بان يقال من الظ
المكشوف ان الازيد والانقص متغايران بالذات فذات الشيء
لا يكون الا احدهما فانه ان كان هو الانقص من حدود الزيادة
والنقصان والازيد غيره فهو اعني الازيد غير ذاته وكذلك ان كان
هو الازيد من تلك الحدود دون الانقص وكذا ان كان الذات

اي لعدم حصول الشيء والمبدأ ايضا
صح

هو الوسيط بينهما فان الحكم ايض كذلك فانه ايضا مغاير لكل من الطرفين فعلى
تقدير ان يكون هو ذات الشيء لا يكون هو شيئا منهما فظهر ان المختلف
بالزيادة والنقصان متعدد واذا ظهر ان ذات الشيء لا يحتمل الزيادة
والنقصان ظهر ان ما كان مقوما لها لا يحتملها ايض فان الزائد ان تقوم
بزيادته فذاته هو الازيد وان تقوم لا بزيادته وتقوم بنقصانه فذاته هو الانقص
او الواسطة لا يقال مقوم الانسان اعني فصله يقبل الزيادة والنقصان كما
يشاهد من التفاوت بين افراده بحسب القوة النطقية لانا نقول قد صرح
بدفع هذا التوهم في موضعه حيث قيل ان التفاوت بين الناس بالفهم و
الذكاء لا يوجب زيادة في القوة النطقية ولا نقصانا فيها فانه اذا لم يكن
واحد من الناس بتمامه لم يكن ذلك مخلا بفصله او موجبا لنقصانه
وذلك لان فصله حقيقة هو القوة التي حصلت في جوهره وذاته اذا لم يكن
مانع يفعل الافاعيل النطقية وتلك القوة واحدة ولكن يعرض لها تارة عن
الالات واخرى عصيانها فيختلف بذلك افعالها ومعناها المذكور ثابت
وذلك كنار واحدة تختلف افعالها بحسب اختلاف المنفعلات عنها فيكون
تارة اشتعالا وتارة اضعف بسبب المادة التي يفعل فيها فكذلك منها
القلب والدماغ اللذان بهما يتم فعل القوة النطقية من الفهم والتمييز وغير
ذلك توجبان ذلك الاختلاف في افعالها بحسب اعتدال مزاجها ولا
اعتداله ولا شيء من تلك الافعال ما يقوم الانسان بل هي من خواص
وعوارض والزيادة والنقصان في مثل هذه التفاوت الاستعداد ليس مما
يستبعد واما الاختلاف بالشدة والضعف فلما كان مستندا الى تنوع
دخل في مهية الشديد والضعيف لم يكن شيء ما يتصف بهما مهية واحدة

وان توهم لا بشيء منهما فهو ليس بمقوم من
حيث يزيد وينقص الكلام وكذا
الحال على تقدير ان يكون المقوم
هو الانقص صح صح

لشيء ولا ذاتيا واحدا كما في الزائد والناقص وذلك هو المقرر عندهم حيث
قيل فان كل سواد تشتد فانه نوع على حدة اذ كل سواد يتغير فاما ان يتغير
لا في سواديته فيكون لعارض والكلام في غير هذا واما ان يتغير في سواديته
بفصل فاذن كل سواد بل كل كيفية مثله يتغير في ذاته فانه يتغير بامر فصلي
ويكون مباينا لغيره مباينة نوعية هذا ما قاله بهمنيار وفيه نظر فان
الاختلاف بين هذين النوعين من السواد اعني الشديد والضعيف
اما ان يكون في السوادية اولا فان كان الثاني لزم خلاف المفروض
كما عرف حيث قال فيكون لعارض والكلام في غير هذا وان
كان الاول لزم التشكيك فيما ليس بعارض فظهر ان ما قيل ان
التفاوت بينهما بمعنى ان احدهما اشد من الآخر لا بمعنى ان يحصل كمال
كالسواد في احدهما اشد يوجب ان لا يكون الاختلاف بينهما في
السوادية وهو خلاف المفروض على ان الاختلاف بينهما ليس الا
في آثار السواد فان القابضية للبصر التي هي المعلوم من السواد في السواد
الشديد اكثر منها في الضعيف فكيف لا يكون ذلك الاختلاف
في نفس السوادية فاذا فرض انها جنس لزم التشكيك في الذاتي
ويؤيد ما قلناه ما صرح به الرئيس في الشفاء حيث قال فليس شخص من
اشخاص الناس في انه انسان الذي هو جوهره باشد من شخص
آخر كما قد يكون بياض في انه بياض اشد من بياض آخر هذا كلامه
وعلى هذا يمكن ان يقال انه يجوز ان يختلف كمالات الطبيعة
الجنسية بفصول افرادها كما انه يجوز اختلاف كمالات العارض بفصول
معروضات مهملة الحقائق فيجوز ان يكون الجنس ايضا مشككا

سواد

كالعارض

كالعارض واما القول بان المقول بالتشكيك هو المشتق من السواد والبياض
لا نفسهما فان صدقه على معروضاتهما ليس على السواء لتفاوت ما قام بها
منهما نوعا بحسب الشدة والضعف ففيه ما عرفته من ان اختلاف آثارهما
في هذه العوارض التي هي الافراد كاختلاف المشتقات منهما في معروضات
هذه العوارض المخصوصة باعتبار الآثار فما الباعث على هذا التخصيص والحكم
بان المشكك احدهما دون الآخر مع ان المقول بالتشكيك لا يختص
بالمشتقات بل هو شائع في غيرها كالوجود ونظائره على ما صرح به قال
الشيخ في الشفاء واما الذي يختلف فيه بالشدة والضعف فذلك انما
يكون في المعاني التي تقبل الشدة والضعف مثل البياض فلذلك ما ليس
يقال البياض على الذي في الثلج والذي من العاج على التواطؤ المطلق
وبالجملة ليس للمتمسك بسند قوي يعتمد عليه فلا يعتد به الا اذا اتم عليه
قاطع البرهان بقي ان الاختلاف بالاولوية والتقدم والتأخر هل يجوز
في ما سوى العارض ام لا فنقول الظاهر انه لا يجوز ذلك اما التقدم والتأخر
فلما تحقق ان شيئا من الذات والذاتي ليس له علة قال الشيخ في الشفاء
وبالجملة فانه ليس شيء جعل هذا الذي هو ابن عمرو انسانا فانه بهويته انسان
فانه يستحيل ان لا يكون زيد انسانا فكذلك لا علة له في انه انسان
لا ابوه ولا غيره وليس بمستحيل ان لا يكون موجودا فلذلك له
علة في انه موجود هذا كلامه وخلاصته ان انسانية شيء ليست اقدم من
انسانية آخر في انها انسانية ولا علة لها وانما ذلك بحسب الوجود ولا شك
في جريان مثله في الذاتي واما الاولوية ومقابلها فلان سبب ذلك اما العلية
ومقابلها او الاتمية والاقلية وما يقابلها كما قيل في الوجود وسائر العوارض

متحد

من ان الوجود لما كان لبعض الاشياء من ذاته ولبعضها من غيره والموجود
بذاته قد يظن اولى بالوجود من الموجود بغيره فان كل ما هو متقدم بمعنى فهو
اولى به من غير عكس فانه قد يكون شيئان يشتركان في معنى من
المعاني وليس هو لاحدهما قبل بل هما معا فيه لكن احدهما اولى به
لانه اتم واثبت كان الاختلاف موجودا فيه وظاهر عدم جريان مثل
ذلك في الذات والذاتي فلا تختلفان من تلك الجهة فافهم
وهو منقوض بالعارض قال في الحاشية في بيان ذلك النقض فان
الساطع مثلا متحد في المعروضات مع انه يختلف بالقوة والضعف
لعله اراد بالمعروضات الساطع افراده التي يصدق عليها مواطاة
فانه مقول بالتشكيك بالنسبة اليها فيكون عرضا لها لا ذاتيا كما هو
المشهور ويحتمل ان يريد بها موضوعات تلك الافراد فانه متحد فيها مع
كونه مقولا بالتشكيك مقيسا الى ما قام بها من تلك الافراد فيتم النقض
الدليل المذكور به واما انه كيف يتصور ذلك الاختلاف مع الاتحاد
وما وجه معقوليته فهو ان يقال كما سمعته آنفا ان ذلك الاختلاف
راجع في الحقيقة الى كمالات ذلك العارض واثاره وهو المراد باختلاف
العارض بالشدة والضعف في نفس ذلك العارض الا ترى
ان اختلاف السواد والساطع مثلا بالشدة والضعف يوجب
الاختلاف في قابضية البصر وتفريقه المعلومين منهما وقد زعموا ان
اختلاف كمالات العارض وتفاوت اثاره مستند الى فصول
معروضاته المختلفة الحقائق ح يرد كما مر انه لم لا يجوز مثل ذلك في الجنس
بان يستند اختلاف كمالاته الى فصول انواعه بل ربما يقول الخصم

بجواز ذلك في الذات ايض بحسب اختلاف العوارض الى ان يقوم على نقضه
قاطع البرهان   وانه الاختلاف اه قلت لا يبعد ان يقرر
هذا الدخل على وجه آخر لا على ما يتبادر منه بان يقال انه كما اختلف العارض
باعتبار اثاره في معروضاته واستند ذلك الى فصولها وقد اطلق على هذا
الاختلاف اختلاف العارض نفسه مسامحة على ما عرفته اختلف ايضا
في افراد المقدار ماهيته بحسب الكمال والنقصان بالمعنى الذي عرفته لا ان
نفس هذه الماهية متفاوتة كمالا ونقصانا بل ذلك بحسب اثارها واطلق على
هذا الاختلاف اختلاف نفس الماهية على هاهنا ما عرفت من انه
اطلق على اختلاف كمالات السواد في السواد الشديد والضعيف اختلافه
فقد وجد الاختلاف المعتبر في التشكيك فما ليس لعارض بلا تغير فيه
فلم لا يكون مشككا ولم اختص التشكيك بالعارض وح لا مدفع له كما اذا
حمل على ما هو الظاهر منه من ان نفس المقدار لا اثاره مختلف في هذه الافراد
بالكمال والنقصان بلا تغير في الماهية المقدارية فان له مدفعا ظاهرا وهو
ما يقال انه لا تفاوت بين هذه الافراد في الكمية والمقدارية الحقيقية وانما ذلك
في العارض كما ذكره بهمنيار بقوله وقد عرفت انه ليس في طبيعة
ضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد بمعنى انه لا يكون كمية اشد كمية
في بابها من كمية اخرى كما انه لا يكون اربع اشد من اربع ولا خط اشد من
خط ولا ازيد من خط في انه خط وان كان من حيث المعنى الاضافي
ازيد منه اعني الطول الاضافي والفرق من هذا وبين الاول ان
هذا الازيد يمكن ان يشار فيه الى مثل حاصل وزيادة فيه والذي هو
هو ما لا يمكن ذلك فيه هذا كلامه ومثله مصرح به في الشفاء ايض لا يقال

ان اختلاف كمالات العارض الموجب للتشكيك انما هو باختلاف
فصول انواع المعروضات على ما ذكره فعلى هذا ينبغي ان يكون نظره
اختلاف كمالات الجنس كالمقدار باختلاف فصول انواعه وما ذكر
من الاختلاف في الذراع والذراعين ليس كذلك فانهما ليسا
بنوعين للمقدار على ما هو الظ من قولهم حيث قالوا القسمة الفرضية في
المقادير الى اجزاء متساوية في الحقيقة ومن الظ عدم الفرق بين القسمة
الفرضية والفعلية في ذلك فلا يمكن التزام الاختلاف النوعي بين
الذراع والذراعين فح لا يكون التوجيه المذكور لهذا الدخل مناسبا
لا يقال المناقشة في ذلك لا تجدي فانه على تقدير عدم جواز الالتزام
المذكور وتسليم عدم المناسبة بين الايراد المذكور وبين ما ذكر في توجيهه
يمكن التشبث بانواع المقدار كالخط والسطح والجسم فان اختلاف
افراده في هذه الانواع ظ لا ستره فيه فليس الايراد مختصا بالذراع
والذراعين ليقي شيء وهو ان يقال لم صار الاختلاف بالشدة
والضعف في الكيفيات والزيادة والنقصان في الكميات المتصلة
مستلزما للاختلاف النوعي على ما هو المشهور وقد مر انفا من ان السواد
الشديد والضعيف نوعان مختلفان وكذا مراتب الاعداد انواع
مختلفة وليس الزيادة والنقصان في المقادير كذلك ويحتاج ذلك
الى تامل وبسط لا يسعه هذا الوقت وسنرجع اليه ان امهلنا الزمان
والله سبحانه هو المستعان وليس المدعى الا انه اه قلت
ان اراد ان مدعى القائلين باشتراك الوجود كلهم ليس الا هذا فذلك
فرية بلا مرية وليس علينا الا النقل وان اراد ان مدعى المص منهم ذلك

70

كما فهم من التفريع المذكور فعلى تقدير تسليم ذلك وان كان للمنع مجال لاحتمال
ان يكون بعض الدلائل المذكورة لا يفيد الا احد المطلوبين والبعض
الاخر يفيد الكل او الاخر ويكون المدعى كليهما على كل تقدير لا يرد شيء من المحذور
وانما ذلك على تقدير ان يتصدى لاثبات مطلب ثم لا يثبته وذلك
غير لازم مما فعله نقول هذا لا يضر لان مقصد هذا القائل المحقق التنبيه على ان
هذا الدليل لا يفيد ما هو مراد القائلين ممن عداه بالاشتراك من الوجود المطلق
والخاص لا ما هو مراد المص فافهم وراء الوجود المطلق وحصته
وذلك بناء على ما هو المثبت في المنطق من ان كل كلي بالنسبة الى حصة
نوع فعلى تقدير عرضية المشكك يلزم وجود فرد وراء الحصة قال الشيخ في الشفاء
والحيوان بالنسبة الى هذا الحيوان من حيث هو حيوان الحقيقة اه الاشارة
ولم يعتبر فيه النطق نسبة النوع الى الاشخاص فانه مقول عليه قول النوع
الذي هو نوع بالقياس الى الاشخاص فقط على الاشخاص لا نسبة
الجنس بل انما هو جنس بالقياس الى اشخاص الحيوان من حيث هي
صارت ناطقة وكذلك الناطق بالقياس الى هذا الناطق غير ماخوذ معه
الحيوانية ثم قال والضاحك ايضا كالنوع لهذا الضاحك من غير
ان يعتبر انسانا ثم قال وكذلك الابيض لهذا الابيض من حيث هو
ابيض مشار اليه فانه كالنوع له والعرض العام انما هو عرض عام للشيء الذي
هو موضوع لكونه هذا الابيض لا لهذا الابيض من حيث هو هذا الابيض
انتهى فالكلام في اثبات اه يعني انه على تقدير
ثبوت فرد آخر وراء الحصة لاقتضاء التشكيك ذلك او امر آخر فلم
قلت بزيادته ولم لا يكون جزءا وعلى تقدير تسليم زيادته فلا نم كون

زيادته بداهة فكيف يصح الحكم ببداهة زيادة الوجود مطلقا كان او مخصوصا
فتدبر   ولا انفكاكهما تعقلا فانا قد نعقل الوجود مع الجهل به قد يقال
لا حاجة فيما هو المط من الاستدلال وهو زيادة الوجود على الماهية الى بيان
انفكاك تعقل الماهية عن تعقل الوجود فان انفكاك الوجود في
التعقل عن الماهية يدل على عدم كونه جزءا او عينا كما لا يخفى اللهم الا ان
يكون المراد من قوله ولا انفكاكهما انفكاك كل منهما عن الآخر في التعقل
تكميلا للمقام ببيان عدم جزئية شيء منهما للآخر والعينية فضلا عن عدم
كون الوجود زائدا ثم انه يحتمل ان يكون الانفكاك في التعقل اشارة
الى ان التصديق بالوجود قد ينفك عن تصور الماهية فانه كثيرا ما
نشك فيه بعد تصورها وهذا انفكاك في التعقل وكاف في اثبات المط
ضه ان التصديق بالذات والذاتي لا ينفك عن الشيء بعد تصوره
وعلى هذا لا يرد ما سيورده الشارح وذلك ظ   وكلام الشارح صريح
في خلافه حيث قال اه اقول لا يخفى على ذي مسكة ان ما ذكر بعد هذا المنع
جوابا عنه ليس مما يثبت المقدمة الممنوعة كيف والشك في الشيء لا
يستلزم الغفلة عنه بل يستلزم حضوره كما اعترف به بل هو تقرير آخر
لهذا الدليل لئلا يرد عليه المنع المذكور وهذا التقرير بعينه ما هو غير مرضي عند الشارح
نعم لو كان هذا انتقالا الى دليل آخر غير مذكور في المتن لا تقريرا آخر له
كان الامر كما ذكره الشارح من عدم كون ما ذكر سهوا من الشارح فاندفع
بما ذكرنا ما اشار اليه الشارح في الحاشية بقوله وما نقل عن هذا القائل في
حواشي كتابه من ان قول الشارح اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء
بمقومه صريح في ان مراد المص انا نتصور الماهية ونشك في وجودها

مردود بان مقصد الشارح ليس ان هذا مدلول كلام المص بل ما اورده الشارح
لاثبات المقدمة الممنوعة التي ادعاها المص   فلان تعقل الشيء
لا يستلزم تعقل المفهوم منه ان التعقل هو الوجود الذهني ولذا ذكره
مقامه فان المقص ان تعقل الشيء لا يستلزم تعقل وجوده الذهني لكونه
زائدا عليه وفيه ما فيه من ان التعقل ثابت بدونه كما هو رأي النافين
للوجود الذهني من جمهور المتكلمين ولعل الشارح اختاره رعاية لمذهب المص
فافهم   التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجوداتها
قلت فيه اشارة الى ان الماهيات التي تعقل بخصوصها مع عدم تعقل
وجوداتها ~~قلت فيه اشارة الى ان الماهيات التي تعقل بخصوصها~~ ولا
~~تعقل معها وجوداتها~~ الخاصة تكون وجوداتها الخاصة زائدة عليها و
يندرج فيه امران احدهما وضع الوجودات الخاصة والثاني الانفكاك
في التعقل الذي لا يتحقق الا بهذا الضابطة فلا يرد ما اورده الشارح بقوله نعم بعد ان
ثبت لنا مقدمتان على ان هذا القائل قد صرح بانه لو تم لدل فكل
ما يتوقف عليه اتمام هذا الدليل غير خارج عنه فتدبر   الثانية
ان هذا الفرد معلوم لنا اه اقول فيه بحث فانه اذا نعقل الوجود مثلا
بالكنه فلا يخلو اما ان نعلم انه كنهه ام لا فان لم نعلم فعند تعقل اي شيء
كان يحتمل عند العقل ان يكون هو متعقلا ولم نعلم انه هو كنهه بعلم
الانفكاك وان علم ما هو كنهه مع العلم بانه كنهه فحصول العلم بالانفكاك
في التعقل انما يحصل عند تعقل الماهية اذا علم المغايرة فانه اذا لم يعلم
المغايرة فعند تعقل اي مفهوم كان لا يدري انه غير متعقل لجواز ان
يكون متعقلا ولا يعلم انه هو لعدم العلم بالمغايرة بينهما وبالجملة فكما يكتب للعلم

بالانفكاك بعقلنا العلم بالوجود باحد الوجهين المذكورين نقول كذلك يجب
العلم بالمغايرة الخ فيكون هذا مصادرة فلا يصح هذا الدليل على تقدير
انضمام العلم بكون الكنه كنها الى العلم بالكنه ثم هذا التقدير صار قريبا
الى السلكي بالقبول فانه اذا علم الوجود بكنهه مع العلم بكونه كنها فالظ انه
لا يلتبس عند العقل بشيء اخر معقل حتى لا يقدر على ان يحكم بان
معقل هذا الشيء لا يستلزم تعقل ما ينفك عنه واما بعد التعمق فظاهر انه
انما يتحقق بعد العلم بالمغايرة ولا يكفي المعلومية ولو كانت بالكنه ومع العلم
بالنسبة اعني كونه كنها فانه يقال مثل ما قال في اثبات العلم لو لم
يكن المغايرة معلومة لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا الكنه
الا ترى انه اذا ذهل عن مغايرته للمهية مع العلم بالكنه والعلم بالنسبة
لم نعلم انه غير معلوم لنا عند العلم بالمهية فليتامل فانه دقيق
لجواز ان يكون معلوما اه فعدم المعلومية بحسب الغرض وعند العقل
والمعلومية في نفس الامر والمعلومية على سبيل الاحتمال العقلي
فلا محذور وانت تعرف ان الاول مطابق لما في الشرح لا الثاني
فان من الموجودات ما هو ممكن اه قلت هذا الدليل
يفيد زيادة الوجود الخارجي لا المطلق فان الامكان بالقياس اليه
كما هو المشهور ولا يبعد ان يقال ان الماهيات بالقياس الى الوجود
الذهني ايضا ما يتصف بالامكان لان اتصافها بهذا النحو من الوجود
ليس ما يجب نظرا الى ذاتها او يمتنع ولو قيل بامتناع هذا النحو من الوجود
اعني الذهني للممتنعات لما كان مضرا فان المط بهذا الدليل
زيادة وجود ما هو موجود بالفعل او بالامكان فاذا لم يكن الوجود

علم

يجب الى التع فلا يلزم اجتماع المعلومية وعدمها في شيء وقيل عدم المعلومية صح صح

32

بلمفهوم ما لم يكن من البحث وذلك بين وانت تعرف ان المدعى على ما تقرر هو السلب
الكلي اعني زيادة الوجود على جميع المهيات لا على الممكنات فقط والمثبت
بهذا الدليل رفع الايجاب الكلي لم تصور هناك نشر فان قلت
يحتمل ان يكون الوجود الخاص عين الماهية والنسبة ح متصورة بناء على زيادة
الوجود المطلق كما ان الوجوب لكونه نسبة يقتضي المغايرة اي المتغايرين ومع
هذا متحقق فيما هو عين الوجود الخاص على ما هو رايهم باعتبار ان الوجود المطلق
ليس بعينه فلا يثبت بهذا الدليل زيادة الوجود الخاص قلت فعلى هذا
يكون نسبة الممكن الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ضرورة ان ما هو فرد للوجود
يجب له الوجود لا يقال وجوب حمل الوجود على الممكن مواطاة ليس بمحذور
بل المحذور ان يجب له حمل الوجود والاول لا يستلزم الثاني كما يشعر
به الشرح من انه معركة للآراء لانا نقول الوجود اذا لم يكن قائما بشيء ووصفا
له فلا بد وان يكون موجودا وانما النزاع في الوجود على تقدير كونه وصفا
بناء على جواز كون وصف الشيء غير موجود واعتبر الصورة فانه على تقدير
ان لا يكون قائما بشيء ووصفا له يحتمل ان لا يكون مضيئا وكذا
الوجود ولهذا اوجب ان يكون الواجب تعالى مع انه عين الوجود
موجودا ومنه يخرج الجواب عما سيذكره الشارح في ذيل هذا البحث لبعض
الدلائل ولكن نفصل هنالك انشاء الله تع وفائدة الحمل
والحاجة الى الاستدلال لما كان المدعى زيادة الوجود بمعنى عدم كونه عينا
وجزءا كان مجموع قوله وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال دليلا واحدا
والجزء الاول منه مثبت للجزء الاول من المدعى والثاني للثاني

والدليل على ان قوله والحاجة الى الاستدلال ليس دليلا مستقلا مع كونه صالحا له
لذلك فانه كما ان الذاتي غير محتاج الى الاستدلال في اثباته الى
امر ذاتي له كذلك الذات سواء فلو كان دليلا برأسه لكان مذكورا
عقيب الدليل المستقل بلا فصل ولما لم يذكره ثمة علم انه جعله جزء الدليل
على انه لو جعل مستقلا لم يكن ح قوله وفائدة الحمل دليلا مستلزما للمط
وانت خبير بانه يمكن ان يجعل قوله والحاجة اليه دليلا مستقلا بالنظر
الى انه ينفي العقلية والجزئية وجزء الدليل نظرا الى انه ينفي الجزئية وفائدة
الحمل العينية فيثبت بهما المدعى فلهذا اخر عن فائدة الحمل ثم الباعث
على ان الشارح خصصه بنفي الجزء هو ان الاستغناء عن الاستدلال شائع
في الاجزاء حتى انه عد من خواص الذاتي والجواب عن
هذا الدليل هو على ما ذكره مجموع قوله وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال
ولا ينافيه ان بعضا مما ذكره مخصوص بابطال دليل نفي الجزء اعني قوله
وايضا اذا لم يكف قوله ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال
حيث اقتصر عليه ولم يضم اليه عدم فائدة حمل الوجود وذلك لان
هذا القدر من الابطال كاف في عدم صحة هذا الاستدلال فان
مدار هذه الصحة على كل واحد من فائدة الحمل والحاجة فاذا انتفى الثاني
على تقدير كفاية الاجزاء القريبة في التعقل بالكنه وعلى تقدير ان لا يكون
الماهية معقولة بالكنه انتفى صحة هذا الاستدلال نعم لو جعل قوله والحاجة
الى الاستدلال دليلا مستقلا امكن الجواب عنه بما ذكر فان بعضا منه
اظهر لاحتمال كل من النفسية والجزئية لجواز المجهولية على تقدير عدم

العقل

37

التعقل بالكنه فانه مشترك بين الذات والذاتي والنقض الاخر اشارة الى احتمال
الجزئية كما ذكرنا اولا فانها اذا كانت معقولة لا بكنهها جاز ان يجهل
على ان الماهيات اذا لوحظ مجملة يكون حمل ذاتياتها عليها ضروريا وهذا
هو المعدود في خواص الذاتي ومع لا كلام في صحة دليل الانعكاس على وجه
قرر في الشرح الاول ولا في صحة دليل الفائدة والحاجة بتعقل الماهية مفصلة و
بالكنه وعلى تقدير تسليم ذلك لا قدح في هذا الاستدلال من هذه الجهة
لان حمل الموجود على كل ماهية مفيد ومحتاج الى الدليل في الغاية
الامر ان بعض تصورات ذينك الحكمين هو كنه الماهية نظري في
الاغلب والحكم الضروري الذي بعض اطرافه كسبي يصح الاستدلال
به ورد بان المعدود في خواص الذاتي كما هو المذكور مفصلا في موضعه
ليس ما ذكره هذا الفاضل بل كما فهمه الشارح قال الشيخ في الشفاء والماهية اذا
كانت لها مقومات معدودة من حيث هي ماهية لم تحصل ماهيته دون
تعددها واذا لم تحصل ماهيته لم تحصل معقولة ولا عينا فاذن اذا حصلت
معقولة حصلت وقد حصل ما يتقوم في العقل بها على الجهة التي يتقوم واذا
كان ذلك حاصلا في العقل لم يمكن السلب فيجب ان يكون هذه
المقومات معقولة مع تصور الشيء بحيث لا يجهل وجودها له ولا يجوز سلبها
عنه حتى يثبت الماهية في الذهن مع رفعها ولست اعني لحصولها في
العقل خطورها بالبال بالفعل فكثير من المقومات لا يكون خاطرة
بالبال بل اعني انها لا يمكن مع اخطارها بالبال واخطار ما هي مقومة لها
بالبال حتى يكون هذا مخطرا بالبال وذلك مخطرا بالبال ان يسلبها هذا
كلامه وهو صريح في ان العلم بالمقومات المستلزم للايجاب انما يلزم العلم

بالمهية المعقولة منفصلة بخطر اجزاؤها بالبال لا العلم بها على اى وجه كان
والمذكور المصرح به فى كتب المتاخرين ايضا فى شرح خواص الذاتى
مع ذلك كما لا يخفى على المراجع المتدرب فى الصناعة ولشهد به الرجوع
الى الوجدان فتدارك لكلامه قبل التتميم واما ذكره بعده فدفع ان حاصل
ما ذكره الشارح من ان الحكم بفائدة حمل الوجود والحاجة الى الاستدلال موقوف
على حصول كنه المهية وان منع حصول كنه كل مهية قال الشريف العلامة
قدس سره وهذا يعنى منع حصول الكنه جار فى جميع الحقائق لاحتمال
ان لا يكون شئ منها متعقلا بالكنه وقال ايضا فى موضع اخر وسوى تعقل
ماله الذاتى بالكنه غير لازم فى شئ من الاثبات فاذا لم يحصل لنا كنه مهية
لم يصح منا الحكم بفائدة حمل الوجود على كنهها والحاجة الى الاستدلال ايضا
فالجواب الصحيح عنه بعد تسليم الموقوف عليه باثبات حصول الكنه مع الحكم
بالفائدة والحاجة ودون ذلك الاثبات خرط القتاد ولا يكون الحكمان
ملتبس والكنه كسما فانه اذا توقف هذان الحكمان على تصور الكنه
لا يمكن حصولهما بدون هذا التصور فضلا عن الحصول بالضرورة فلا مدخل
لما ذكره فى الجواب عنه ونظير ذلك ان يمنع احد حصول شئ لتوقفه
على ما يمنع حصوله فيجاب عنه بحصول ما هو حاصل منه بعد تسليم ذلك
التوقف بلا اثبات حصول الموقوف عليه ولا يخفى فساده على ان
دعوى ضرورة ان حمل الوجود على كل كنه محتاج الى الاستدلال شئ غريب
وان تمثيل ذلك بلزوم الحكم على كنه الانسان بانه مركب من امور
ليس مما يتعلق بكون كنهه نظريا ليس كما ينبغى فان المنع فيما نحن فيه
مستند الى عدم حصول الكنه لا الى نظريته فان احدهما غير الاخر

36

الا ترى انه لو كان كنه الانسان مجهولا لم يمكن لنا الحكم المذكور ما دام مجهولا
وهذا ظاهر جدا كالجنس والفصل القريبين بوجه ما طلب مراده بكون
تلك الاجزاء متعقلة بالوجه تعقلها مجملة لا منفصلة كما ذكره الشارح سابقا حيث
قال اذا لم يكشف فى تعقل كنه الشئ على تعقل اجزائه الاولية وشرط فى
ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل وحاصل هذا الدليل
انه اذا كان تعقل الاجزاء القريبة للمهية على الاجمال لا التفصيل كافيا فى تعقل
المهية بالكنه كان احتمال احتياج بعض الاجزاء فى الحمل عليها الى الاستدلال قائما
على تقدير التعقل بالكنه ايضا ولم يندفع بذلك ومعنى قولهم ان الذاتى لا يحتاج
فى اثباته الى الوسط انه لا الى الدليل هو انه اذا تعقل مفصلا بجميع اجزائه كان
اثبات هذه الاجزاء له غنيا عنه كما اطلعت عليه مما نقلناه من كلام الشيخ
فح لا يرد ما اورد عليه بناء على توهم ان المراد من تعقل الاجزاء القريبة بوجه
ما تعقلها بالعارض من انه اذا كان الجنس والفصل متصورين بالعارض
كانت الماهية ايضا كذلك فان الماهية عين الاجزاء بالاسر وقد صور
ذلك الايراد بتحقيق تصور الشئ بالكنه وبالوجه وادعاء ان المرآت والمرئى
متحدان بالذات فى صورة التصور بالكنه ومختلفان بالذات متحدان
بالعرض فى صورة التصور بالوجه وظ ان التصور بالوجه بالمعنى المقابل للتصور
بالكنه على ما فهم هذا المورد اعم من التصور بالوجه العام الذاتى وان اتحاد
الشئ مع ذاتيه ليس اتحادا بالعرض بالمعنى الذى تصوره اذ حاصل الاتحاد
من شيئين بسبب وجود احدهما ذهنا او خارجا الى الاخر لعلاقة وارتباط
بينهما لا ان وجود احدهما بعينه هو وجود الاخر ولا شك ان ذلك يختص
بوجه عرضى فالحكم بان الامر فى التصور بالوجه مطلقا كما ذكره اولا من انه يكون

او المرئى الذاتى كتصور الحيوان بالجسم او بالحساس ... صح

شيئين متحدين بالعرض بالمعنى المذكور لا يكون صحيحا فافهم ولا تخبط
وانتفاء التناقض وترك الواجب لا يبعد ان يقال ان انتفاء التناقض
كما يدل على نفي عينية الوجود يدل على نفي جزئيته ايضا وذلك لان ما ثبت
له الكل ثبت له الجزء كما ثبت له السواد ثبت له الوجود على تقدير جزئيته
فاذا سلب عنه الوجود يلزم التناقض اي الحكم باجتماع النقيضين لكن
الشارح خصصه بنفي العينية والنافي بنفي الجزئية كما في فائدة الحمل والحاجة
الى الاستدلال لا يقال صدق السالبة القائلة السواد ليس بموجود
لا يستدعي صدق العنوان على شيء في نفس الامر فمن اين يلزم
التناقض بالمعنى المذكور لانا نقول على تقدير ان يكون القضية
المذكورة متعارفة غير طبيعية لا بد وان يعتبر الحاكم صدق العنوان على
الذات واتصافها به غاية الامر ان لا يكون في الواقع كذلك فاذا
سلب عنها ما اعتبر اتصافها به كما فيما نحن فيه لزم اعتبار ان ما ثبت
له الشيء انتفى عنه ذلك وهو المراد بالتناقض وهذا القدر كاف لنا في
الاستدلال بناء على انا نعلم قطعا ان معنى تلك القضية لا يشتمل
على مثل ذلك التناقض اعني الحكم باجتماع ما هو متناقضان صورة
لا حقيقة وعلى تقدير تسليم ان المراد من الحكم باجتماع النقيضين ما هو
المتبادر منه يمكن ان يقال ان البديهة حاكمة بعدم كون القضية المذكورة
نقيضا لقولنا السواد سواد كما هو المعتبر في الوجه الثاني كذلك هي حاكمة
بجواز الحكم بانتفاء الوجود الخارجي عما ثبت له السواد في نفس الامر
فاذا كان السواد عين الوجود الخارجي يلزم الحكم باجتماع النقيضين
حقيقة لا صورة فلا قصور فما هو حاصل بهذا الاستدلال لا يقال يظهر مما ذكر

35

استحالة سلب الشيء عن نفسه وقد قيل انه جائز بحسب الخارج على تقدير ان لا يكون
الشيء موجودا فيه ضرورة ان ما لا يكون موجودا في الخارج لا يكون موصوفا لانا
نقول لما كان ثبوت الشيء للنفس ضروريا كما هو المتعارف كان سلبه
عن نفسه مستحيلا واما ما قيل من انه جائز بحسب الخارج على تقدير انتفائه ففيه
ذلك لان مآله ومرجعه الى سلب الوجود الا ترى ان سلب الانسان عن
نفسه في الخارج راجع حقيقة الى سلب الوجود الخارجي عنه فانه لو لم يكن كذلك
لا يمتنع ذلك ضرورة ان الانسان انسان فلا يصدق ان الانسان ليس
بانسان اصلا بل الصادق ان الانسان ليس بانسان في الخارج اي
ليس بموجود فيه فيتوقف ذلك على مغايرة الوجود ومحصله ان سلب
الشيء عن نفسه مستحيل لغة الا الكتاب لان النسبة غير متصورة وسلبه عن النفس
بحسب الخارج جائز لان المسلوب حقيقة هو الوجود الخارجي ومعنى مآل
هذا السلب الى سلب الوجود فاذا كان الوجود مغايرا للماهية جاز ذلك السلب
وان لم يكن مغايرا لم يجز فاندفع ما يتوهم وروده في الجواب عن جواز سلب
الشيء عن نفسه بحسب الخارج اذا لم يكن موجودا فيه بما علمنا آنفا من ان
ذلك الجواز بناء على ان مآل ذلك السلب الى سلب الوجود عنه فلو كان
الوجود عينه لم يجز من اذ ان اراد بهذا المآل الملازمة بينهما فغير نافع
وان اراد الاتحاد فممنوع كيف والوجود مغاير للماهية عندهم فلا يكون سلبه
عين سلبها وان اراد انه لا يتصور سلب الشيء عن نفسه وانما المتصور
سلب الوجود ويسمى سلب الشيء عن نفسه مجازا فذلك على تقدير التسليم
قادح في اصل مطلوبه وهو اثبات التناقض اذ هو فرع كون النسبة

على من تشبث صح

بين الشيء ونفسه متصورة وذلك لما عرفت من ان امتناع سلب الشيء عن
نفسه ليس لانتفاء النسبة بل لضرورة الايجاب وذلك صدق وغير ما ذكر
فما هو المطلوب فافهم   وهو المراد بالتساوي نسبة الماهية الى الوجود و
العدم قلت لا يذهب عليك ان عدم اقتضاء الماهية الاتصاف
باحدهما اعم من اولوية احد الطرفين بالنظر اليها ومساوات كليهما
فكيف يكون المراد بالتساوي هو عدم الاقتضاء مع انه لا حاجة الى
التزام ذلك في بيان ما قصده اذ يكفي ان يقول المراد بالتساوي
المذكور هو التساوي بالنسبة الى الوجود والعدم اشتقاقا بان يكون
صدق الموجود والمعدوم على نفس الماهية متساويين بالنظر اليها وبهذا
بل يصير مبحثا للعقلاء اقول يمكن ان يقال ان نزاع العقلاء
في الوجود العارض الغير القائم بنفسه كما ينبه عليه القول بكونه من
المعقولات الثانية فاما على تقدير ان لا يكون عارضا فليس
بمحل نزاع بل هو موجود بالضرورة وعلى هذا يمكن ان يكون مراد المص
طاب ثراه من قوله ولتحقق الامكان سواء كان بحسب الامكان يوجب
ان لا يكون الوجود عين الماهية والا لزم ان يكون واجبا لا
ممكنا لاقتضاء الوجود الغير العارض ان يكون موجودا كما في الواجب
تعالى على ما هو راي المحققين ومراده من قوله وفائدة الحمل انه لو
كان الوجود عينا لم يكن حمل الوجود عليها مفيدا كما في
حمل الشيء على نفسه ولذلك فلو كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا
السواد سواد والموجود موجود بمعنى انه يكون في عدم الفائدة

لكونه ضروريا ظاهر البطلان لا ان مفهومه عين مفهومها فتدبر   واما عن
الثالث فلان يمنع اقول يمكن ان يقرر كلام المص على وجه لا يرد عليه ذلك
المنع وهو ان يقال ان اسقاط الصافي اشارة الى ان السواد ليس بموجود
ليس مناقضا لقول القائل السواد سواد وعلى تقدير العينية يلزم ذلك
فلا يرد على هذه الادلة ما اورده الشارح بعد تسليم ان يكون المراد من الوجود
هو معناه اللفظ المتبادر منه لا المسمى بناء على ان المشهورة كما يبنى عنها التعريف
الذي نقله المص واما ما قيل من انه لا ينبغي النزاع بين العقلاء في مبدء
الاشتقاق لكون مغايرته بينة فيرد عليه ان المصرح به في تحرير محل النزاع
ليس الا ان ما هو منشاء للآثار ومظهر للاحكام المسمى في اللغتين بهستي والوجود
هل هو نفس الماهيات او زائد عليها فان الاشعري ذهب الى الاول
والاخرون الى الثاني وظاهر ان ذلك المعنى ليس معنى المشتق بل هو الحاصل
بالمصدر ولا يجري في ذلك وكون مغايرته بينة وغير صالح للنزاع دون المشتق
غير بين ويؤيد ذلك تكون الوجود بهذا المعنى عينا لا ينافي عروض الوجود
لها ولا يستلزم استغنائها في كونها موجودا فضلا عن ان يعرضها كما
اعترف به الشارح في كون الواجب مع كونه عين الوجود الخاص مشاركا
لسائر الماهيات في ان وجوده بسبب امر عارض له وهو الحصة من الوجود
المطلق مدفوع بان كون الذات عين الوجود بمعنى كونها موجودة لذاتها
لا بعروض الوجود كما في كون الضوء مضيئا وهذا هو الباعث لهم على حمل
الواجب على عين الوجود ليكون في الموجودية اعلى مرتبة من سائر الموجودات
كما حكى ذلك مفصلا ونجوز ان لا يكون الوجود العارض موجودا ومعروضه
للاراد ليس اعترافا بان الوجود الغير العارض كذلك انهم كما ذكرنا سابقا

حتى يلزم جواز كون الوجود الغير العارض غير موجود ويحتاج في كونه موجودا
الى عروض الوجود له ح نقول ذات الواجب تعالى فرد من الوجود
بمعنى انه يترتب على ذاته ما يترتب على الوجودات الخاصة العارضة
للمهيات من الآثار والاحكام والغض فرد من الوجود من غير قيام
المبدئية فلا قصور واما الاشكال فبانه يلزم ح ان لا يكون الوجود
من المعقولات الثانية لثبوت فرد له موجود في الخارج فنحو الجواب
عنه في موضع يليق به وما قيل في التفصي عن ذلك انه ح ليس فرد للوجود
بل هو فرد للموجود بلا مهية فهو الموجود البحت لا الشي الموجود وهذا هو المراد
بكون مهيته نفس الانية لا ان له مهية هو الوجود فيرد عليه ان مفهوم
الوجود من جملة العوارض وليس بعارض خارجي فهو من المعقولات
الثانية وله فرد بل افراد موجودة في الخارج فيرد ما يرد على تقدير كون
الواجب تعالى وجودا مع اتساع دائرة الاشكال وان كان المقصود
بذلك انه يلزم على تقدير ان يكون ذاته تعالى وجودا ان يكون له مهية
ولا يلزم ذلك على تقدير ان يكون فردا من الموجود ففيه ان المهية
المسلوبة عنه تعالى كما نقله السعاد من قول الحكماء وقد ذكرنا في صدر المبحث امر
ملحوق للوجود مغاير له ولا يلزم ذلك على تقدير ان يكون وجودا فانه
موجود بوجود هو عين ذاته فليس هناك ملحوق ولاحق هو الوجود كما
اتفقوا على انه يمكن اجراء مثل ذلك فيما اذا كان فردا من الموجود لا شك
ان ذلك الفرد من الموجود موجود وليس ذلك بعروض الوجود له
والا لكان شيئا موجودا لا موجودا بحتا غاية الامر ان يكون ذلك الشي
فرد من الموجود بل هو موجود بلا عروض الوجود كما في الوجود فلا فائدة في العدول

عن الوجود الى الموجود مع تصريح القوم بذلك فاعرف ذلك ولا نزاع
معهم في ذلك بل النزاع على ما قيل في ان الوجود زائد وليس بزائد راجع
الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجي
عين المهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زائد على المهية في الذهن
فانه اذا تصور المهية الموجودة في الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود
خارجي فيحصل هناك صورتان متطابقتان للمهية الخارجية كما قيل في الجنس
والفصل ولما لم يجر مثل ذلك في الواجب تعالى قالوا انه عين الوجود
وليس بزائد عليه فمطابق حمل الوجود على الممكن هوية خارجية يمكن للعقل
التفصيل المذكور فلا يكون هناك المطابق لهذا الحمل الا ما يصلح لهذا التفصيل
فلذلك لا تعال ان الذات البحت ثمة مطابق له بل الذات مع امر
اخر وتعال ان مطابق حمله في الواجب تعالى هو الذات الصرف لما
عرفت من فقدان هذا التفصيل فيه فليتامل وقيامه بالمهية من
حيث هي هي بعد ان الوجود اما ان يكون قائما بالمطلق بشرط الاطلاق
واما ان يكون قائما به حال الاطلاق وكلاهما غير جائز اما الاول فلانه يلزم
ح ان لا يكون ماهية ما معروضة للوجود موجودة في الخارج ضرورة عدم جواز صدق
المطلق مع هذا القيد على الموجود العيني الا ترى ان الانسان المطلق مع وصف
الاطلاق غير صادق على افراده الموجودة لكون كل واحد منها انسانا
مع قيد الوجود فكيف يكون انسانا غير مقيد به ولانه يلزم ح اشتراط الشي
بما ينافيه فانه اذا اشترط قيام الوجود بالمهية وتقيدها به بوصف الاطلاق
وهو لكونه سلب التقييد مناف له يلزم ما ذكرنا واما الثاني فلانه يستلزم
اجتماع المتنافيين كما قيل في بيان امتناع قيام الوجود بالمهية حال عدمها

لا نقول يجوز ان يقوم الوجود بها حال الاطلاق بمعنى انه يصير بدلا عنه في
هذه الحال لا ان يجتمعا فيها حتى يلزم المحذور وهذا كما يصرح الشارحين انه
يجوز قيام زيد في حال قعوده بدلا عنه ويمتنع بشرط قعوده لاستلزامه اجتماع
المتنافيين لانا نقول فينبغي ان يجوز قيام الوجود بها حال العدم
بالطريق المذكور من غير لزوم المحذور فمن لم يجوز هذا فكيف يجوز ذلك
وتحقيق المقام ان المراد بالاطلاق هنا كما سيجيء سوى ان لا يلاحظ الوجود
والعدم مع الماهية لا ان يسلب عنها وعلى هذا لا يلزم شيء من المحذورات
سواء كان القيام مشروطا بالاطلاق او واقعا في زمانه وذلك لعدم
المنافاة بين الوجود نفسه وعدم اعتباره مع الماهية وانما ذلك بين
اعتباره وبين عدم اعتباره وهو غير لازم على تقدير قيامه بالمطلق بذلك
المعنى كما لا يخفى على انه يمكن ان يقال انه على تقدير ان لا يصدق المطلق
مع وصف الاطلاق على الموجود العيني لا يلزم الآن لا يكون الموجود العيني
معروضا للوجود لكون الغرض ان المعروض هو المطلق مع التقييد وهو
لا يصدق عليه ولا يلزم منه ان لا تكون الماهية موجودة في الخارج لجواز ان
تكون موجودة بوجود غير زائد عليها فيه كما هو الواقع فتدبر
او وجوده فالتوقف على نفسه قلت لما كان ما ذكر اولا من المحالات
هو التناقض والتوقف على نفسه وكان مقصد هذا القائل ان يورد كفاية عدم
الانفكاك عن الوجود والعدم في لزوم هذه المحالات تمسك في ابطال
شق مغايرة قيام الوجود وجود الماهية بلزوم توقف الشيء على نفسه لا بتحصيل
الحاصل كما قد يتوهم اما اولا فلانه غير مذكور اولا وقد عرفت ان المقصد ما ذا
واما ثانيا فلانها تحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر واما اذا كان

نفس

نفس ذلك التحصيل فليس بمستحيل وهذا هو اللازم على هذا الشق لا الاول فكيف
يتشبث به في مقام الايراد وانما قلنا ان هذا القسم من تحصيل الحاصل جائز
لان كل مؤثر تام فانما يؤثر ويحصل ما لا ينفك عنه في حال الاثر لامتناع
تخلف الاثر عن المؤثر التام فالتحصيل ليس الا لما هو حاصل في زمانه
وحاصل ما اجاب به الشارح الجليل عن الدخل المذكور منع استلزام هذا الشق من
الترديد الحصر المذكور وان اللازم منه ليس الا تقدم الماهية بالذات على الوجود
القائم بها وقد يفهم منه ايضا ما ذكر من لزوم تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل
الذي ليس بمحال اما المحال غير لازم واللازم غير محال فاستقم ثم اعلم انه ليس
المراد بتقدم الماهية على الوجود بالذات ما هو المتعارف عندهم اعني تقدم المحتاج
على المحتاج بمعنى انه يصح ان يقال وجد الاول فوجد الثاني او عدم فعدم والا
لزم ان لا يكون الماهية المعروضة للوجود مطلقة عن الوجود بل المراد ان العقل
يعتبر ذات الماهية اولا ثم ينسب الوجود اليها لانه يحكم بوجودها اولا ثم ينسب
الوجود الى المجموع كما في سائر العوارض ولا بعد ان يقال لما كان الماهية في
الملاحظة متقدمة على نسبة الوجود اليها والملاحظة وجود ذهني لها صدق انها
وجدت فوجد الوجود وقام بها غاية الامر ان وجودها غير معتبر ولا ملاحظ
للعقل اولا حتى ينسب اليها الوجود ثانيا وذلك غير لازم في صدق التفريع
المعتبر في معنى التقدم بالذات بل اللازم نفس الوجود وهو متحقق وبذلك
يندفع ما يسبق الى الفهم من ان عروض الوجود لما كان للماهية من حيث
هي هي لا باعتبار الوجود الذهني لزم ان لا يكون الوجود من المعقولات
الثانية لاعتبار خصوص الوجود الذهني للمعروض فيها وذلك لما ثبت من
ان نسبة الوجود الى الماهية وعروضه لها بعد ملاحظة معروضه وهو وجود ذهني له

عليه

وهذا القدر منه كاف في كونه معقولا ثانيا ولا يلزم اخذه مع العروض فافهم
فزيادة في التصور فقد يقال ان المفهوم من تعريف الزيادة على القيام من حيث
هي هي سواء لا قيام له في نفس الامر بالمهية بناء على ان كل ما هو ثابت
بحسب نفس الامر لا بد له من وجود المحل اي وجود كان على ما هو المشهور فاذا
لم يمكن الحال في الوجود كذلك فلا زيادة ولا قيام فالا بحسب التصور والملاحظة
فان انفكاك الوجود عن المهية ليس الا بحسبها قال المص في شرح الاشارات
والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن
الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج
وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة
الوجود انتهى كلامه وهذا قريب مما قالوا في المعدوم المطلق والمجهول المطلق
والمهية المجردة من ان كلا منها بحسب التصور والملاحظة والواقع على خلافه
فان العقل اذا لاحظ ما هو موجود او معلوم او مخلوط بعارضه في نفس
الامر بعنوان المجهولية المطلقة والمعدومية او بانه مجرد بشرط لا فقد اعتبر
هذه الاشياء ولاحظها على خلاف ما في نفس الامر فكذا هنا اذ التصور
المهية وحدها ولم يتصور معها من الوجود فقد فرض لها وجودا زائدا عليها
ووصفا لها فتدبر وكن على بصيرة لان ثبوت شيء لآخر بمعنى
اتصاف الآخر به آه اقول لما كان ثبوت امر لامر اعم بحسب الظاهر من
قيامه به فانه يقال ان الجزء ثابت لكله بل قد يقال لكل من المتلازمين
انه ثابت لآخر وكان الحكم المذكور مختصا بالثبوت بمعنى القيام والاتصاف
عبّر عنه بهذا المعنى وقيده به احترازا عن الفرد الآخر لا يقال ليس للجزء ثبوت
لكله والا لزم ان يكون ثبوته فرعا لثبوت الكل لانا نقول ثبوت الشيء

قال الشيخ في الشفاء الجزء ثابت لكله

للآخر انما يكون فرعا لثبوت الآخر اذا كان قائما به لا مطلقا وعلى هذا ينبغي
ان يحمل الكلام الذي سيجيء اعني قوله ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت
له نعم الظاهر ان الثبوت للشيء انما يكون بعد تمامه والجزء بالنسبة الى الكل
ليس كذلك بل هو ثابت قبله وثابت له على نحو من المسامحة فتدبر
لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر بديهة قلت فانه قد صرح الرئيس في الشفاء
بان ما لا يكون موجودا في نفسه لا يكون موجودا لشيء بل حيث قال في بيان
ان المعدوم لا يوصف بشيء ان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم
موجودا لشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء
نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون موجودا لشيء آخر هذا كلامه ومنه
يعلم ان الاتصاف يقتضي وجود الصفة في نفسها اقتضاء وجود الموصوف
كذلك فان قلت لعل مراد الشيخ ان ما لا يكون موجودا في نفسه اصلا
لا ذهنيا ولا خارجا يستحيل ثبوته لامر ولا يلزم ح ان لا يكون المعدوم
الخارجي وصفا لشيء قلت من البين الذي لا اخفاء فيه انه كما لا يكون
المعدوم المطلق قائما بشيء لا ذهنيا ولا خارجا كذلك لا يكون المعدوم
الخارجي وصفا في الخارج وقائما به وان كان موجودا في الذهن كما ان
المعدوم في الذهن غير صالح لان يكون وصفا ذهنيا فانه لا اثر لاحد
وجودي الوصف في اتصاف الشيء به في النحو الآخر من وجوده بل لا بد
في الاتصاف من وجود طرفيه في ظرفه ان ذهنيا فذهنيا وان خارجا
فخارجا ويمكن ان يوجه ما اشتهر بينهم من ان الاوصاف الخارجية
قد يكون عدمية بان العقل قد ينسب هذه الامور العدمية الى الشيء بعد
اعتبار وجوده الخارجي ويجعلها صفات له من غير ان يكون لتلك

الصفات ثبوت وقيام في الخارج لذلك الشيء بل مطابق حمل تلك الاوصاف
لنفس الامر ذلك الشيء المعتبر وجوده الخارجي فهذا الاعتبار نسبة هذه
الصفات الى الخارج لا باعتبار ان هناك قياما بالحقيقة وبهذا اشبه ما في
الذاتيات من الحمل والنسبة الى ما هي ذاتيات له بلا قيام والفرق بينهما
بكفاية ملاحظة ذات الموضوع في ذلك الحمل وعدم كفاية ذلك في حمل هذه
العرضيات العدمية واعتبر الكلي والحيوان في الحمل على زيد يظهر لك ما قلناه
فافهم فان الشيء ما لم يثبت في الخارج او لا لم يتصور اتصافه فيه
بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا قال في الحاشية لكن لا يخفى ان تشمل
سالبة المحمول فانها لا تقتضي وجود الموضوع كالسالبة البسيطة على ما سيأتي
اقول عدم اقتضاء السالبة وجود الموضوع بناء على انه لا اتصاف فيها
حقيقة للموضوع بشيء عدمي كما في المعدولة المحمول حتى يقتضي وجود الموضوع لان
هنا اتصافا في الخارج او في الذهن بشيء عدمي وذلك لا يستلزم وجود
الموضوع في ظرفه فان ذلك غير معقول وهو مفهوم الظاهر من كلام المعتبرين
لهذه القضية بل المفهوم الصريح من قولهم في تفسير معناها والفرق بينها وبين
المعدولة والسالبة ان حرف السلب فيها ليس جزءا من المحمول ليكون
موجبة معدولة بل هو خارج عنها كما في السالبة الا ان فيها تكرار اعتبار السلب
بخلاف السالبة فانه لا تكرر فيها فان معنى السالبة المحمول ان ج شيء سلب
عنه المحمول وهذا المعنى هو المراد من قولهم انا نحمل ذلك السلب بعد سلبنا
المحمول عن الموضوع ومعنى السالبة ان ج سلب عنه المحمول كب ومعنى
المعدولة ان ج يصدق عليه لا ب وظ ان معنى السالبة المحمول على ما قرر
ليس في اتصاف شيء بشيء بل في سلب اتصاف مع التكرر فان الحكم على جنايه

ما سلب عنه ب اولا هو سلب الباء عنه ثانيا لحب المؤدى فكما ان ما سلب
عنه الباء يجوز ان يكون معدوما فكذا الجيم الذي قلنا انه هو بعينه غير ممتاز عنه
فظهر ان عدم اقتضائها لوجود الموضوع لعدم تضمنها لاتصافه بشيء في
نفس الامر كما في السالبة بعينها بخلاف المعدولة والمفهوم من كلام الشارح ان
الاتصاف فيها غير مقتض لوجود الموضوع في الخارج مع كون الاتصاف
خارجيا هذا على تقدير ان يكون محل حاشيته هو ما ذكرناه واما اذا جعل
موقعها قوله بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له الى اخره فالمفهوم منها
ح ان الاتصاف المفهوم من هذه القضية لا يقتضي وجود الموصوف في
ظرفه لا ان الاتصاف فيها خارجي وليس فرعا لوجوده في الخارج كما في
الاول والثاني اقل فسادا وسيرجع الى تبيين هذا المقام لايضاح تمام
المرام بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له اه يعني انه
لا يكفي في اتصاف امر بشيء وجود ذلك الامر كما ذكرنا اولا بل لا بد مع
ذلك من كون الامر المثبت له متقدما على ذلك الاتصاف بل بالوجود
ويظهر منه ان لا يكون الوجود امرا قائما بالماهية في نفس الامر بل زيادة
عليها لا يكون الا بحسب التصور كما ذكرنا سابقا من ان للعقل ان ينسب
الوجود اليها بعد ملاحظتها وحدها ووصفها بها فيتصور الشيء الموجود فزيد
الوجود عليها زيادة في التصور والفرض العقلي ويكون حاصل هذا
الكلام ح ان اتصاف الشيء بالشيء لما كان متفرعا على وجود الموصوف
واعتباره ولا يتمشى ذلك في الوجود والماهية لم يكن لها اتصاف به
حقيقة بل انما ذلك بحسب الجعل وفرض العقل فاذا سمعت ما تلونا عليك
ظهر لك اندفاع ما يورد عليه من ان صح ذلك يستلزم كون الماهية موجودة

لما عرفت من ان زيادة على الماهية
من حيث هي هي ...

اي ما ذكر من ان ثبوت امر لآخر
فرع ثبوت ذلك الآخر
منه

مراتب غير متناهية وهو صحيح بحسب كلا الوجودين اما بحسب الوجود الخارجي والذهني
في مدرك واحد في زمان واحد فلانا نعلم ان الشيء اذا حصل في ذهن
ذاهن لا يكون له في هذا الزمان الا وجود واحد كما نعلم ان الشيء لا يكون
له الا وجود خارجي واحد واما بحسب الاذهان والمدارك المتعددة فلامتناع
ترتب الصور الادراكية الغير المتناهية وذلك لانك قد عرفت ان مراد الشارح
بما ذكره من ان الاتصاف بحسب نفس الامر يقتضي ذلك لا المطلق الشامل
له وللحملي والاتصاف بالوجود من القسم الثاني فلا ايراد فان قلت
سعض ما ذكره باتصاف الهيولى بالصورة فانه اتصاف بحسب الامر في
الخارج مع ان وجود الموصوف متاخر عن وجود الصفة كما هو المقرر عند
القائلين بالهيولى قلت يندفع ذلك النقض بما فهم من اقوالهم من ان
الصورة باعتبار ثبوتها في نفسها علة للهيولى ومتقدمة عليها وباعتبار ثبوتها
لغيرها متاخرة عنها ومعلولة لها فيكون اتصاف الهيولى بالصورة متاخرة
عن وجود الموصوف فلا انتقاض للحكم المذكور بذلك الاتصاف واما
الجواب عنه بان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما
متقدم على وجودها وهذا الاتصاف ليس خارجيا واتصافها بالصورة
من حيث انها صورة معينة متاخر عن وجودها فيكون الهيولى قد تصورت
فوجدت ووجدت فتصورت بهذه الصورة فيرد عليه ان الصورة
المطلقة التي اتصاف الهيولى بها قبل وجودها اما ان يكون موجودة
في الخارج او معدومة فيه فان كان الاول فلا يكون وصفا ذهنيا
وان كان الثاني امتنع كونها علة للهيولى في الخارج وخلاف ما يعز عندهم
فليتامل لان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج قلت فيه

وهو ان الثبوتان متغايران الى تريس ان قول الشيخ فان كل ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء يدل على التغاير بينهما

اذ ان اراد به ان المتصف بالاطلاق من حيث انه كذلك موجود في الخارج فيرد
عليه ان وصف الاطلاق من العوارض والاوصاف الذهنية
التي لا يعرض لما يعرضه الا في الذهن كوصفي الجزئية والتعدد ونظائرهما
فكيف يكون الموصوف به من حيث انه موصوف به موجودا في
الخارج وهذا ظاهر جدا وان اراد به ان في الخارج شيئا اذا حصل في
العقل عرضه الاطلاق ونظائرهما كما يفصح عنه قوله ولا يقدح في ذلك
كون هذه الحيثية انما يثبت لها في العقل فهو مسلم ولكن يقدح ذلك في ان
يعرض له في الخارج عوارض منشأ عروضها له هذا الوصف كما لا يخفى الوجود
لكونه وصفا عارضا للمطلق من حيث انه كذلك لا يمكن عروضه له في
الخارج ويمكن ذلك في الذهن لما عرفت من ان للعقل ان يلاحظ
الماهية ولم يلاحظ معها شيئا مما عداها حتى الكون في العقل ولا ينافي ان
تلك الماهية كما لاحظه على هذا الوجه لكون الملاحظ وجودها الذهني لا يكون
الا في الذهن وهذه هي الماهية الموصوفة بالاطلاق عن العوارض ومع ذلك يصح ان
يثبت الوجود لها فلا يوجد الا في الذهن ولا يكمل بعوارض الجزئي من
حيث انه جزئي ولا بعوارض الجسم فان منشأ عروض هذه العوارض جملة
صح وصفي الجزئية والاطلاق لا انفسهما ولو صح ذلك ان مثال ان الجسم
في الخارج بحيث يصح ان يتصف بالاطلاق في العقل وهذه الصحة التي
لها مدخل في عروض العوارض الخارجية وهي متقدمة على تلك العوارض
في الخارج لكون وجود الجسم المعروض الخارجي مغايرا لوجود تلك العوارض
وكذا الحال في الجزئي وعوارضه الخارجية والاجزاء مثل ذلك في الماهية وعارضها
المسمى بالوجود لان هذه الصحة لا يكون لها الا باعتبار الوجود فلا يصلح

الوجود لها ماهية

ان يكون مبدءاً للعروض الوجود في الخارج واما ما يقال من ان الجسم
في الخارج متصف بالاطلاق عن العوارض الخارجية بخلاف الاطلاق
عن الوجود والعدم فانه وصف ذهني وكذا المجردية فانها ايضا كذلك
ثم يقال في بيان الفرق بين الاطلاقين ان الجسم لما كان في
الخارج له مرتبة سابقة على مرتبة وجود تلك العوارض جاز اتصافه فيه
بالاطلاق عن هذه العوارض بان يكون في الخارج بحسب تلك المرتبة
السابقة خاليا عن المتقابلين وارتفاع النقيضين في تلك المرتبة
ليس بمستحيل وانما المستحيل ارتفاعهما في نفس الامر والجسم في الخارج
ابيض بعد تحقق البياض فيه لكنه في مرتبة وجوده السابق على
البياض لا ابيض ولا لا ابيض كما ان الامور التي ليس بينها
علاقة التقدم والتاخر ليس لبعضها في مرتبة الاخر وجود ولا عدم
ففيه نظر اما اولا فلما عرفت من ان الاطلاق سواء كان عن
الوجود والعدم او عن غيرهما من العوارض الذهنية كالمجردية على
ما هو المشهور عند الجمهور والعرف خلاف الظاهر مع انه لا حاجة اليه في
تحقيق المقام ودفع الايراد عن كلام سيد الانام واما ثانيا فلان
الجسم اذا كان ابيض بعد تحقق البياض فيه كان في المرتبة السابقة
على وجوده لكونها قبل تحقق البياض بالضرورة مسلوبا عنه البياض
فكيف يكون السلب كاذبا كالايجاب وبالجملة كذب الايجاب
هو صدق السلب فانتفاء وجود البياض في مرتبة وجود المعروض
تحقق عدمه فيها فكيف يمكن انتفاؤهما معا في تلك المرتبة وهذا ظ
جدا واما ثالثا فلانه على تقدير تسليم جواز ان لا يكون لبعض

الامور التي ليس بينها علاقة في مرتبة البعض الآخر وجود ولا عدم لا يصلح
ذلك تائيدا للمقام فان الجسم علة قابلية لعوارضه الخارجية فبينه وبينها علاقة
التقدم والتاخر فلعل الامر فيه متعينا الى عوارضه على خلاف ما في تلك
الامور وليت شعري انه كيف يوقع في مثل هذه الورطات لتحقيق
امثال هذه المقامات لا شبهة في ان النار لا يقال
لو لم يكن فيه شبهة لما احتيج في زيادة الوجود الخارجي على الماهية الى بينة
او تنبيه لان التعري عن الشبهة اغتناب هذا الوجود الماهية سواء كان
زائدا اولا والشبهة على تقدير وقوعها في اغشائه زائدا بل في التصديق
بزيادته لا في التصديق به نفسه وفرق بينهما ما لا يستتر فه وهذا
الوجود يسمى وجودا عينيا يعني ان هذا الوجود الذي هو كالوجود الخارجي
للنار يسمى بهذا الاسم فكانه قال الوجود الخارجي للنار ما يظهر به منها مثل
الاضاءة والاحراق وغيرهما والوجود الخارجي المطلق مثل الوجود الخارجي
للنار وقد عرفته وهذا تعريف للمطلق بالمثال وهذا النوع من التعريف
شائع ذائع بل قسم من اقسام التعريف اذا عرفت ذلك عرفت
اندفاع ما يورد عليه من ان المراد بالآثار الواقعة فيه اما الآثار الخارجية او الاعم
فان كان الاول كان التعريف دوريا وان كان الثاني لم يكن
مانعا ض جواز كون الوجود الذهني مصدر المطلق الاثر ولا احتياج في دفعه
الى ما يلزم من ان الوجود الخارجي بديهي التصور وما ذكر في صورة التعريف
تنبيه فانه لا يخ عن شيء وهو ان يقال لا يصلح ما ذكر للتنبيه ايضا بناء على
ان المراد منها ما كذا واما كذا فلا ينقطع مادة الايراد به ولا الى ما يجاب به
من عدم توقف تعقل الاثر الخارجي على تعقل الوجود الخارجي ومن ان

معنى مصدرية الشئ للاثر فاعليته له والوجود الذهني ليس بمنافٍ لهما فان في
كلها نظر الا لخفي على المتامل فالوجه القاطع ما ذكرناه فافهم والا
لبطلت الحقيقة اقول بطلان القضايا الحقيقية الموجبة باسرها ظ على تقدير
عدم تحقق النحو الاخر من الوجود فان الحكم فيها على ما يفهم من تفسيرها
وتمثيلها لما كان متناولا لما ليس موجودا في الخارج كان ذلك
حكما على ما ليس بموجود في الخارج ولا في الذهن ايضا على هذا التقدير لا يرى
انك اذا حكمت على ما يصدق عليه المثلث في نفس الامر وان لم
يكن موجودا في الخارج بثبوت امر ما له فقد ادرجت في حكمك هذا
وان كان على سبيل الجواز ما ليس بموجود في الخارج فلو لم يكن القسم
الآخر من الوجود وانحصر في الخارجي لكذب هذا الحكم الحقيقي كليا كان او
جزئيا فلا حاجة الى اعتبار قيد الكلية كما زعمه الشارح في دفع ما يتوهم وروده
على هذا الحكم اعني بطلان الحقيقية من ان اللازم على التقدير المذكور
ليس الا كذب حقيقية لا وجود لموضوعها في الخارج واما ما هو موضوعه
موجود فيه من القضايا الحقيقية فيصدق جزئية لا كلية فوجب التقييد
بها ليعم البطلان كما هو المفهوم من سوق الكلام في هذا البيان ولا حاجة
ايضا الى ان يقال ان مراده من بطلان الحقيقية عدم الفائدة في اعتبارها
لمساواتها للخارجية لا كذبها فانه غير لازم بعد التقييد بالكلية ايضا لان
الحكم في الكلية الحقيقية على جميع ما هو فرد للعنوان في نفس الامر فاذا
انحصر الوجود في الخارجي كان جميع ما هو فرد له في نفس الامر منحصرا في
الافراد الخارجية فاذا ثبت المحمول لها يكون الحكم الكلي صادقا وذلك
لما عرفت من كفاية ما اعتبر فيها من جواز عدم كون ما هو فرد العنوان

في نفس الامر موجودا في الخارج لكذبها وليس هذا لاعتبار التعميم الافراد اعني
الخارجية والذهنية معا حتى يكون معناها الحكم على جميع الافراد الخارجية والذهنية
معا فلو انتفى احد هذين القسمين من الافراد لانتفى صدقها فلم يصدق
مثل ما يجيء عن قريب من قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير
لاجتماع الضدين حقيقة لانتفاء الافراد الخارجية في مثل هذه القضايا
الحقيقية كما قد يتوهم فان الحكم على الشئ بانه كذا سواء كان موجودا في الخارج
او لم يكن ليس حكما على قسمي الوجود متقابل هو حكم جلي مع جواز ان يكون
موجودا في الخارج او موجودا في الذهن ومعدوما في الخارج وذلك ط و
الفرق بينهما اظهر لا يقال اعتبار هذا القسم من القضية بالمعنى الذي
ذكره متوقف على تحقق الوجود الذهني فكيف يثبت به لانا نقول اعتبار
القوم لهذا القسم يفيدنا العلم بتحقق هذا القسم من الوجود ولا يقدح فيه
توقف اعتباره على تحققه في نفسه كما في سائر البراهين الانية اذ حاصل
هذا الدليل كما اطلعت عليه هو ان القضية الحقيقية بالمعنى المذكور معتبرة
عند المحققين وهذا المعنى متوقف على الوجود الذهني والا يلزم كذبها
وبذلك يعلم تحقق القسم الاخر من الوجود ولقد اطنبنا مع وضوح المقام
وظهور المرام فيها لذوي الفطرة السليمة على من له اقدام افهام الانام في
الاطلاع على مراد المقام ذلك الحبر الهمام ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين
افراد موجودة في الذهن اقول لعلهم ارادوا بالفرد الذهني لاجتماع النقيضين
او الضدين ما يحصل في الذهن بنفسه لا بصورته بعد تصورهما من اجتماع
خاص حاصل فيه عارض لهما فانا اذا تصورنا قضيتين متناقضتين او
متقابلين معينتين كالسواد والبياض فلا شك انه يعرضهما في الذهن

فصل

الاجتماع وان لم يتعقل ولا امتنع وجود البعض في الخارج لاشتمالها على
النسبة فضلا عن النقيضين لا امتنع ان يكون الاجتماع عارضا في
الخارج وموجودا فيه فلذا الظهر افراد اجتماع النقيضين في الذهني بدا على
تقدير اختصاص التناقض بالقضايا على ما هو المشهور واما اذا جعل متناولا
للمفردات فالحال ايضا كذلك فان المفهوم المفرد الوجودي وان
كان موجودا في الخارج لكن نقيضه وعدمه ليس كذلك واما المتقابلان
وان كانا موجودين كالضدين فلا امتنع اجتماعهما وحصولهما معا في المحل
لم يكن له ايضا فرد موجود في الخارج على ان الاجتماع غير موجود في الخارج
وان كان المجتمعان موجودين فيه والا لزم ترتب الاجتماعات الموجودة
الغير المتناهية هذا ويحتمل ان يقال ان المراد بالافراد الذهنية لاجتماع
النقيضين والضدين الاجتماعات الخاصة الحاصلة في العقل تصورها
لا بانفسها بعد ملاحظة معروضاتها وملاحظتها ايضا فانها ايضا افراد
ذهنية لهذين الكليين فان قلت تلك الافراد اعني الاجتماعات
المعقولة اما ان يكون اجتماع النقيضين في التصور او في التصديق
او في الصدق او في الوجود والاول منها ممكن والباقي ممتنع وكذا
اجتماع المتقابلين الاخرين اما ان يكون في الوجود الذهني او في
الوجود الخارجي بالنسبة الى محل واحد فان كان الاول فهو جائز
والثاني مح فما هو ممكن من هذه الاقسام يتعقل واما المستحيلات فكيف
تتعقل وتحصل في العقل بصورها فان المقرر عند القوم ان الممتنعات
لا يمكن ان تحصل منها صور في العقل وقد صرح بذلك الرئيس في
الشفاء حيث قال المح لا صورة له في الوجود فكيف توجد عنه صورة

في الذهن يكون ذلك المتصور معناه قلت المراد بامتناع تعقل الممتنعات
كما يستفاد من الشفاء ايضا امتناع تعقلها بخصوصيات ماهياتها
لا شفافيتها لا امتناع تعقلها مطلقا فان تعقلها باعتبار من الاعتبارات
مما لا يمتنع مثلا الخلاء يتعقل بانه للاجسام كالمكان وضد الله تعالى عن
ذلك علوا كبيرا يتصور بانه للذات كالحار للبارد وكذا شريكه يتعقل بان
يعقل شيء نسبته الى الله سبحانه كنسبة زيد الى عمرو وكذا اجتماع السواد
والبياض انما يتعقل بان يعقل بين السواد والحلاوة لا يمكن حصوله
بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في ذاته صورة العقل
بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل
الا صورة بطريق التشبيه والاجمال فالمحال متصور بصورة امر ممكن نسبت
اليه الح فالمح يعقل بنوع من المناسبة بالوجود والنسبة اليه واما في ذاته
فلا يكون متصورا ولا معقولا ولا ذات له فظهر ان المراد بامتناع
تعقل الممتنع هو امتناع التعقل بحسب الذات بدون المقايسة
والتشبيه فعلى تقدير ان يكون تعقل الاشياء بوجه عام عرضي وجودا
ذهنيا لها لا يبعد ان يقال تعقل الممتنعات بالوجه المذكور وجود ذهني
لها فانه من هذا القبيل او قريب منه فافهم ما ذكرنا لخط بما ركنا
احترازا بذلك عن الموجبة السالبة المحمول اه اقول قد اشتهر بين المتاخرين
ما ذكره الش هنا من تحقق الانفصال بينه المحمول ولزومها بل تساويهما له
في الصدق وعدم اقتضائها لوجود الموضوع لكن كلامهم في بيانها له
وتحقيق ماهيتها مضطرب فتارة صرح في ان السلب خارج كما في السالبة
وقد صرح به شارح المطالع وفي شرح المختصر في الاصول بعد ذكر جزئية

والبياض فالاجتماع السواد
صح

انه قد اثبت السلب فيها للموضوع وهذا صريح في انه عين المحمول فتحقيقها وتعيين
اجزائها وتمييز مآلها ومؤداها والتوفيق بين هذه المنافيات وغيرها
من الاحكام ودفع الشكوك والاوهام مما يحتاج الى بسط في الكلام و
تفصيل للمقام فنقول اذا قلنا ج ليس ب واردنا به سالبة المحمول كان
معناه ان ج شيء سلب عنه ب وان اردنا به السالبة كان المفهوم منه
ان ج سلب عنه ب وان كان المراد منه معدولة فمعناه ان ح
يصدق عليه لا ب فاذا قلت زيد اعمى فان اردت به ان زيدا
هو ما سلب عنه البصر وغير مغاير له فهي موجبة سالبة المحمول وان اردت
به انه ما يثبت له عدم البصر ولم يتغاير من المتصف بذلك العدم كانت موجبة
معدولة واذا عرفت معنى هذه القضايا عرفت ان المحمول في السالبة
المحمول هو السلب المتعلق بالمسلوب كما يفصح عنه قولك زيد ثابت
كاتب است او زيد مسلوب الكتابة وان المحمول في الاخريين ليس
كذلك ومن ثم قال في بيان السالبة المحمول انما بعد تصور النسبة السالبة البسيطة والمعدولة
الايجابية ورفعها نعود ونحمل ذلك السلب على الموضوع فيكرر اعتبار
السلب فيها بخلاف السالبة فانه ليس فيها سوى رفع النسبة
الايجابية فعلى هذا تعتبر في السالبة اربع امور وفي السالبة المحمول خمسة
امور هي الاربعة المعتبرة في السالبة وحمل السلب على الموضوع ولا شك انه
على تقدير ان يكون المحمول في السالبة المحمول هو السلب المذكور يكون
فيها اشارة الى حكم سلبي يدل عليه محمولها المذكور لكونه مضمون قضية
سالبة الا ترى ان قولك ج شيء سلب عنه ب او نفي عنه ب يدل على
ذلك فاذا حكمت على ج بانه ذلك الشيء المسلوب عنه الباء فقد سلب

55

الباء عن ج حقيقة ومآلا فيكون مؤداها السالبة كما صرح به سيد المحققين قدس سره
في حاشيته على شرح ذلك المختصر فمن نظر الى المآل حكم بخروج السلب عنها
مع انه قال بان المحمول فيها هو السلب اذ مراده ان السلب كما انه قبل الحمل
كان خارجا عن الطرفين ومفيدا لانتفاء الباء عن ج فكذا بعده لوجود
ذلك فلا يكون لحمل السلب اثر فيما هو شانه ومقتضاه فكانه خارج والحاصل
ان السلب خارج عن المحمول قبل حمله وفي حكم الخروج بعده فتصح الفرق بينها
وبين المعدولة لخروج السلب عنها ودخوله في المعدولة واندفع المنافيات
المتوهمة بين خروج السلب عنها وبين حمله على الموضوع ومن نظر الى ان
السلب فيها مقيد بالمسلوب كما في قولك زيد مسلوب الكتابة قال الجزء
واذا لوحظ ان القيد خارج عن المقيد والمقيد هو السلب حكم بالعينية
وقد ذهب الشريف العلامة قدس سره الجزئية والعينية بهذا الوجه في حاشيته
وانت تعرف مما ذكرنا مساواتها للسالبة فان صدق قولنا ج شيء سلب
عنه ب لا ينفك عن صدق سلب الباء عنه وبالعكس ولذا عدم
اقتضائها لوجود الموضوع فانها وان كانت موجبة بحسب الظاهر لكنها سالبة
بحسب المآل كما عرفت انها لا تقتضي وجود الموضوع كما في قولك زيد
معدوم وشريك الباري ممتنع والخلاء غير ممكن وغيرها من النظائر
فان هذه كلها موجبات مآلها السوالب فلذا لا تقتضي شيء منها وجود
الموضوع فعلى هذا قول الشيخ في الشفاء كل موضوع للايجاب فهو موجود
اما في الاعيان واما في الاذهان وانما اوجبنا ان يكون الموضوع في
القضايا الايجابية المعدولة موجودا لا لان نفس قولنا غير عادل يقتضي
ذلك ولكن لان الايجاب يقتضي ذلك سواء كان غير عادل يقع

على الوجود والمعدوم اولا تقع الا على الوجود محمول على ما هو ايجاب حقيقة ولا يكون
مؤداه سلبا والحاصل ان كل ايجاب هو منبئ عن اتصاف الموضوع لشيء او
ثبوته له سواء كان الثابت وجوديا او عدميا فيقتضي وجود الموضوع والايجاب
الآئل الى السلب ليس كذلك فلا اقتضاء فيه لوجوده واذا احطت
بجملة ما ذكرنا اطلعت على اندفاع ما ذكره صاحب نقد التنزيل من ان حرف
السلب اذا تأخر عن الربط فهو بمعنى العدول سواء كان لفظ ليس مؤلفا
مع غيره او لفظ لا مركبا بغيره لان جميع ذلك المؤلف والمركب يكون بمنزلة
مفرد لحكم لان القضية لا يمكن ان تحمل على المفرد حمل هو هو فان جعل
في المحمول ليس بمعنى السلب حتى يسلب شيئا عن شيء فقد صار المحمول وحده
قضية واخرج عن ان يكون محمولا هذا كلامه وخلاصته ان حرف السلب
على تقدير تأخره عن الرابط ان كان جزءا من المحمول يكون القضية
ح قضية سالبة وخرج عن ان يكون محمولا لامتناع حمل القضية ووجه ذلك
لما عرفت من ان حرف السلب مع تأخره عن الرابط لا يستلزم
ان يكون المحمول قضية او معدولا ولجواز ان يوجد السلب فيها متعلقا
بالمسلوب ويحمل على الموضوع كما مضى من قولك زيد مسلوب الكتابة
او منتف عنه الكتابة فيظن تارة ان السلب فيها عين المحمول واخرى
انه جزؤه في المآل خارج ولا يبعد ان يكون الايجاب راجعا في الحقيقة
الى السلب كما لا يبعد ان يكون السلب آئلا الى الايجاب كما اذا اعتبر
السالبة المحمول بان يسلب شيء عن شيء ثم يسلب هذا السلب عن ذلك الشيء
ويظهر ذلك من قولنا زيد نيست ولا شك ان هذا السلب يفيد ايجاب
الكتابة على زيد ونفي عن اتصافه بها فيقتضي وجود ذلك الموضوع ح

ضمن ان نفي النفي مفيد للايجاب ...

معدولة وان كان خارجا عنه يكون سلبا لشيء عن شيء وتكون المحمول قضية صح

كاتب نيست

او قيل ان عدم استدعاء السالبة لوجود الموضوع ليس كليا بل قد يكون
سالبة تستدعي ذلك كما ان استدعاء الموجبة له ايضا كذلك ليس بكلي
لوجود السالبة المحمول لم يبعد ولزم التخصيص والاحتراز في كلتا القاعدتين
عن شيء بان يقال كما صحت عن ضرورة الاستدعاء لوجود الموضوع وعدمه
لهما سوى ايجاب وسلب حقيقة ومآلا ثم اعلم انه كما يمكن اعتبار الموجبة السالبة
المحمول كذلك يمكن اعتبار الموجبة الموجبة المحمول بان يحمل الايجاب على الموضوع
بعد تحققه كما في السلب كما يقول زيد هست كاتب هست الا انه لما لم
يكن لهم غرض متعلق باعتبارها بين القضيتين لم يعتبروها بخلاف
السالبة المحمول فان في اعتبارها فائدة معتدا بها لان كثيرا من القواعد
المنتشرة ابدية يصير محفوظا بذلك وكفى بهذا فائدة هذا ولا يخفى عليك انه مما
ذكرنا وجه اندفاع ما قيل على ما اجيب عن كلام نقد التنزيل بان المحمول
فيها مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه بقائم ولا يلزم من كون
القضية محمولة ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة لما في السالبة المحمول من
التفصيل اذ فيه اشارة الى حكم معقول بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة
زيد نا بينا ست معنى والسالبة المحمول زيد بينا نيست من ان
هذا الجواب لا يجدي نفعا لان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا
من المحمول من غير تقييد انه فاذا سلم كون حرف السلب جزءا منه لزم
كونها معدولة سواء كان محصلا او منفصلا وما قيل من ان حرف السلب
ليس فيها جزءا المحمول ينافي ما ذكر في تفسيره وما صرحوا به فانا نرجع ونحمل
ذلك السلب عليه وذلك لان حاصل هذا الجواب كما اطلعت عليه
هو ان السالبة المحمول لما اشتملت على التفصيل والاشارة الى حكم سلبي معقول

استلزمت ان يكون سالبة مآلا وان يكون مؤكدة للسلب منبئة عن عدم
اتصاف الموضوع بشيء لا عن اتصافه بشيء عدمي كما في المعدولة وكفى هذا
للفرق بينهما واستدعاء احدهما لوجود الموضوع دون الاخرى بل اعمية هذه
الاخرى منها ولا منافاة في كلام من قال بخروج حرف السلب عن المحمول
اولا ثم حمله على الموضوع ثانيا لما نبهت عليه من التوقف بعد فهم المراد
والتحقيق ولا تتوهمن ان لتلك القضية دلالة على ثبوت امر للامر ودفع
ذلك يقال بعدم استدعائها لوجود الموضوع لورود ان المقدمة بان ثبوت
الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له كلية لا تستثنى العقل منها ثبوتا
وذلك لما حد بحثت عن مزيد ان عدم اقتضائها لذلك بعدم دلالتها على
الاتصاف والثبوت لكونها سالبة في المآل ولا لان المساوات بينها
وبين السالبة بناء على ان الوجود الذي تقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود
في نفس الامر وجميع المفهومات مشاركة في ذلك الوجود على ان ذلك
الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع لما عرفت مرارا ان الحال في تلك
القضية كذلك وما وانها للسالبة لعدم استدعائها لوجود الموضوع
وان صدق قولنا كل لا شيء لا ممكن بالامكان العام سالبة الطرفين
لذلك فانه لا وجود للموضوع مثل هذه القضية لا ذهنا ولا خارجا لامتناع
صدق هذا العنوان بحسب نفس الامر على فرد ما ومثل هذا هو الباعث
لهم على اعتبار السالبة المحمول والسالبة الطرفين واما ما يتوهم من ان هذه
القضية اعني قولنا كل لا شيء لا ممكن بالامكان العام يصدق حقيقية على
معنى ان كل ما لو وجد لكان لا شيئا فهو بحيث لو وجد لكان لا ممكنا على
ما ذكروه في المجهول المطلق من اعتبار الحقيقية بالمعنى المذكور في صدق قولنا

التامة
لا يستلزم

كل

كل مجهول مطلق يمتنع الحكم عليه فليس بسديد لان المعتبر في الحقيقية بالمعنى المذكور
امكان صدق العنوان على الافراد بحسب نفس الامر ولما امتنع صدق اللاشيء
واللاممكن بالامكان العام في نفس الامر على فرد ما وامكن صدق المجهول
المطلق على شيء ما في نفس الامر بناء على ان الاتصاف بالمعلومية
غير واجب وان كان دائما على ما صرحوا به في مباحث المجهول المطلق
حيث قالوا في الجواب عن الايراد بان المعتبر في القضايا الحقيقية
صدق العنوان على الذات في نفس الامر لان الاكتفاء بمجرد فرض
صدقه يوجب كذب القضايا الكلية كما هو المشهور واذا كان ذات المجهول
مطلقا دائما معلومة باعتبار مخصوص ولم يصدق عليها ذلك الوصف
الا بحسب الفرض كما ذكرتموه لزم ذلك الاكتفاء الموجب للكذب اما نقول
المعتبر هو امكان صدق العنوان بحسب نفس الامر وبه يندفع كذب
تلك القضايا ومن المعلوم ان المعلومية ليست واجبة للموصوف بها
فيمكن ان يكون مجهولا مطلقا امتنع هذا التوجيه في قضيتنا هذه وامكن
في المجهول المطلق وظهر انه لا بد في حفظ بعض القواعد المتزنة المبنى
على صدق هذه القضية من اعتبار قضية موجبة يكون سالبة في المآل
غير مستدعية لوجود الموضوع كما اعتبرها جمهور المتاخرين وتابعهم سند المحققين
وسند المدققين وان كلامهم في تحقيقها واعتبارها سديد وعن الانحراف
والاعتساف بعيد كما لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد
من تعلق بين العاقل والمعقول قلت هذا التعلق الذي لا بد
منه في ان يكون العالم بالشيء عالما به والشيء المعلوم معلوما لذلك العالم
هو عين الاضافة المخصوصة التي فسر العلم بها من قال بان العلم هو الاضافة

التي بين العالم والمعلوم وليس الحاصل حين حصول العلم الشيء بغيرها لانه امر
مغاير لها لابد منه في حصول الاضافة التي هي العلم كما قد يتوهم من عبارة الشرح
ذلك فالاولى ان يقال لابد في فهم الشيء وتعقله من ذلك التعلق
فانه اما نفس العلم كما هو عند البعض وهو جمهور المتكلمين واما لازم له كما هو
عند من يقول بانه صفة حقيقية ذات تعلق وهم جماعة من الاشاعرة و
قالوا به وعرفوه بانه صفة توجب تميزا لمحل متعلقه بعض ذلك التميز
ويجيء بيان ذلك في الشرح في مبحث العلم وكما هو عند القائلين بالوجود
الذهني اعني الحكماء فانهم قالوا بارتسام الصورة في العقل والعلم هي هذه
الصورة واما التعلق المذكور فامر خارج عنه لازم له كما هو عند القائلين بانه
صفة ملزومة له واما المعلوم فهو ايضا هذه الصورة باعتبار اخر فان العلم و
المعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار عند المحققين القائلين
بارتسام صور الاشياء في العقل فان هذه الصورة باعتبار قيامها بالقوة
العاقلة علم وباعتبار نفسها ومن حيث هي هي معلوم فالتعلق اللازم
انما هو بين العاقل وهذه الصورة من حيث انها معلومة وموجودة
واما على مذهب غيرهم من القائلين بارتسام المثال والصورة التي هي
مخالفة بالماهية للمعلوم ومن يحذو حذوهم كالقائلين بان العلم صفة ذات
تعلق والقائلين بانه نفس التعلق فلا يوجد الطرف الاخر للتعلق
اذا لم يكن المعلوم موجودا في الخارج ولابد منه فلزم القول بالوجود الذهني
اذا عرفت ذلك ظهر لك ان ما سيذكره الشارح بعد هذا من انه على مذهب
القائلين بالصور والاشباح يتحقق امران لابد منهما الموجود في الذهن
الذي هو المعلوم والموجود في الخارج الذي هو الشبح واما على مذهب المحققين

فلا يتحقق الا المعلوم الذي هو الموجود الذهني بعيد عن الصواب فان ما يطلق
عليه المعلوم ليس بموجود في الذهن حقيقة عند القائلين بالشبح لان الموجود
فيه حقيقة هو الشبح المغاير له والتعلق اللازم للعلم يقتضي ذلك فلا يجدي ما يقال
ان المراد بالموجود في الذهن عند هؤلاء اعم سواء كان بشبحه في الذهن او حصل فيه
وان قيل بان الشبح قائم بالذهن وذو الشبح حاصل فيه حقيقة وفرق بين
القيام بالذهن والحصول فيه على ما ذهب اليه البعض لم يبق فرق بين
المذهبين اذ في كل منهما ما هو علم اعني الصورة امر مغاير بالماهية لما هو معلوم
حاصل في الذهن والتفصيل اللائق به يجيء عن قريب انشاء الله تع
والموجود في الذهن مغاير بالماهية لما في الخارج بل دالّ لها على مذهب المحققين
القائلين بان الاختلاف بحسب الوجود وما يترتب عليه لا يخفى ان الانسب
الاظهر ليس الا الاختلاف باللوازم والاحكام لا بالماهية لكن ما قاله المص في
مبحث العلم من هذا الكتاب من انه لابد فيه من الانطباع في المحل
المجرد القابل وحلول المثال مغايرا ظاهر لانه على خلاف ما ذكر ههنا
ولهذا خصصه الشارحون وحملوه على مذهب القائلين بالشبح والمثال
والشارح ايضا وافقهم على ذلك وقد اجمل الكلام ههنا ولم يعين ان المراد
ماذا اعتمادا على ما سيذكره في مبحث العلم فان ذلك كاف في بيان
مراد المص ويحتمل ان يحمل كلام المص في الموضعين على مذهب المحققين
فانه لا بعد ان يراد بالمثال المهية الموجودة بوجودها الظلي كما انه قد يراد
بالصورة ايضا ذلك فافهم
من الصفات المتضادة
المنفية اشار بذلك الى ان المحذور ليس منحصرا في اجتماع الضدين بل
نفس اتصاف النفس بالحرارة او البرودة محذور ايضا
مالمكوا

انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم
اقول هذه العبارة وان لم يكن
نصا في ان الموجود في الذهن [illegible]
صح

ان ثم دل اه قد يقال انه يلزم ح ان لا يكفي التعقل بالوجه في الاحكام الايجابية
على تقدير انتفاء الموضوع في الخارج ويلزم التعقل بالكنه ليحصل له الوجود
الذهني فان التصور بالوجه يستلزم حصول امر مخالف في الماهية
للموضوع وهذا القدر لا يكفي في صدق الحكم الايجابي كما ذكرتم عدم كفاية
وجود الشبح والمثال واجيب بان الموجود في الذهن اه اقات
الظ في تحرير هذا الجواب ان يقال ان اريد بلزوم كون الذهن
حارا او باردا على تقدير حصول ماهية الحرارة او ماهية البرودة فيه فان
اردتم به انه يلزم كونه حارا او باردا بمعنى ان يترتب عليه ما يترتب على
الشيء الذي قام به الهوية العينية للحرارة او البرودة فلا نم لزوم ذلك وانما
يلزم لو كانت الهوية العينية قائمة بالذهن وليس فليس وان اردتم
به لزوم كونه حارا او باردا بمعنى القائم به ماهية الحرارة او ماهية البرودة
فذلك نم واستحالته مم واما ما ذكره الش فظاهره يدل على انه قد سلم كون
مثل هذه العوارض حالا في الذهن والذهن محلا لها ومع ذلك
لا يصدق عليه انه حار او غيره ولا يخفى بعده فافهم وما ذكرتم
امتناعه هو حكم الخارجي هو بدان الاتصاف الذي ذكرتم انها النافون
للوجود الذهني المستدلون على استحالة امتناع ذلك الاتصاف هو
حكم الوجود الخارجي وفي بعض النسخ من امتناعه بلفظ من البيانية
وفي الاخر بلفظ في فح لا يكون ضمير امتناعه راجعا الى الموصول اعني
كلمة ما بل يكون راجعا اما الى الوجود الذهني هو حكم الوجود الخارجي او
الى الاتصاف على تقدير من البيانية اي المحذور الذي ذكرتموه وهو
امتناع الاتصاف اي الاتصاف الممتنع المذكور اعني اتصاف الذهن

وهو على التقدير بلفظ في والمعنى
ح اي الاتصاف الذي ذكرتموه
في بيان امتناع الوجود الذهني
صح

بما علم انتفاؤه عنه هو حكم الوجود العيني لا مطلق الوجود وكل ذلك ظاهر هذا
ولعل ذلك الاختلاف من الناسخين وتصرفهم فان الموجود في الماخذ
وهو المواقف ليس الا الاولى وعن الجبل يمنع حصولها في
الذهن يعني ان الممتنع هو حصول هوية الجبل والبحار في الاذهان فان هذه
الهوية هي المتصفة بالعظم المانع من الحصول فيها لا ماهيتهما اذ ليس
فيها ما يمنع من حصولها فيها والذي ذكره المتكلمون النافون لهذا
الضرب من الوجود غلط نشا من جهة اشتراك لفظ الماهية فانها تطلق
على الامر المعقول الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الظلي وعلى ما يطابق
ذلك الامر المعقول اعني الموجود الخارجي فظنا امرا واحدا وبنى عليه اشتراكهما
في الاحكام فان قلت الماهية الموجودة بالوجود الظلي ان كانت كلية
فهي لتجردها لا مقدار لها حتى تتصف بالعظم والصغر ويمتنع بذلك حلول العظيم
في المحل الصغير قلت الهوية العينية المادية المتقدرة بمقدار عظيم اذا حصلت
صورتها في الخيال فليس لصورتها مقدار يقدرها كما في الخارج فان جملة
ما هو متقدر ومقدار بحسب الوجود العيني كنفسه مرتسمة في الخيال موجودة بالوجود
الظلي الخيالي وتلك الكيفية مرآة لمشاهدة الامر الخارجي بحيث
يندرج فيها ما يطابق كل واحد منها في الهوية الخارجية فكما ان الموجود الخارجي
جملة يفصلها العقل الى امور موجودة بعضها جوهر وبعضها عرض مقدار
او كيف او غيرهما كذلك تلك الكيفية الخيالية يقبل ذلك التفصيل
الا ترى ان صورة الشيء العظيم كالجبل والسماء اذا ارتسمت في الخيال
وانكشفت بها ذلك الشيء العظيم صارت هذه الصورة مرآة للجبل والمقدار
وغيرهما مما اشتمل عليه الجبل فما يطابق مقداره من هذه الصورة لكونه

كما ذكرتم واما اذا كانت جزئية
فلعدم تجردها واقترانها بالعوارض
المادية تتصف بالعظم صح صح

كيف لا كما لا يقدر شيئا حتى يلزم حلول امر عظيم في محل صغير اعني الخيال وانما
يلزم ذلك لو كان صورة الجبل حاصلة في الخيال مع بعض مقداره لا مع
صورته وليس كذلك لا يقال هذه الصورة الخيالية لو لم تكن ذات مقدار
لم تكن ممتنعة الحصول في القوة العاقلة المجردة والتالي بط لانا نقول ممتنعة
لامتناع حصولها في المجرد انتفاء ما يجب انقسام معلولها الى اجزاء متباينة
في الوضع والا فلا تفاوت بين الصور العلمية كلها كانت او جزئية بل بين
الكيفيات كلها في عدم انقسامها بحسب الذات كما يدل عليه تعريف
الكيفية فافهم اذ لا وجود عينيا لا منا لهما من لوازم الماهيات
اقول يمكن ان يقال ان اتصاف الاشياء بمثل تلك اللوازم لو كان
من احكام وجودها العيني لما كانت متصفة بها في الذهن فان هذا
القدر كاف في رد الجواب المذكور ولا حاجة الى الحكم بكون لوازم الماهيات
غير موجودة في الخارج مطلقا كما تراه من كلام الشرح وان امكن
توجيه ذلك اما بان يقال كل صفة موجودة في الخارج فهي وصف في
الخارج لا في الذهن بخلاف ما اذا لم تكن موجودة فيه فانه يجوز ان
يوصف بها الشيء في كلا الوجودين الا ترى ان الصفة الاعتبارية
الانتزاعية قد تكون كذلك فان الموصوف بها يجوز ان يكون في كلا الوجودين
مصححا لانتزاع هذه الصفة عنه وجعلها صفة له والزوجية والفردية ونظائرها
من لوازم الماهية من هذا القبيل او يقال مراده ان لوازم الماهيات من حيث
انها لوازم لها غير موجودة في الخارج فانها من تلك الحيثية قطع النظر
عن خصوص الوجود العيني للمردود [illegible] فيه ولا حاجة الى تخصيص اللوازم
بالزوجية والفردية وغيرهما الا وجود له في الخارج لكون الموصوفات بها

ولو كانت موجودة فيه لزم وجود اللازم والنفي يوجب عدم وجود الملزوم فيتبادر تلك الحيثية صح

غير موجودة فيه لكنها بحث لو كان لتلك الموصوفات وجود خارجي لاتصفت
بها فيه فلذلك حكم بانها لوازم الماهيات فليتدبر فيه والجواب الى آخره
مادة الشبهة هو الفرق اقول لو اريد بذلك الفرق مجرد الاحتمال لا الجزم
به وجعل هذا الكلام سند المنع المقدمة القائلة بانه لو كان لتلك الاشياء
وجود في الذهن لزم المحالات المذكورة ثم بعد فان هذا القدر كاف
لسند المنع ويكون حاصله ح لا نسلم لزوم تلك المحالات بناء على جواز
حصول هذه الاشياء في الذهن بدون قيامها به فان اللازم من
دليلنا ليس الا هذا القدر واما القيام فغير لازم ح فالمناقشة في ذلك
كان كلاما على السند وغير موجه لعدم مساواته للمنع لاحتمال اسناده بسند
آخر مثل ان يقال لم لا يجوز ان تكون حصول هذه الاشياء بنفسها الصورها
ما يوجب اتصاف المحل بها وعلى تقدير بصورها لا يحصل في الذهن الا
بصورها وعلى هذا فلا يتحصل بلوازم الماهيات وغيرها ما ليس موجودا
عينا بل ربما يدعي الوجود العيني على وجود الشيء بنفسه ذهنيا كان
او خارجيا غير مستنكر لكن تتمة هذا البحث تحقيقا ومدار الدفع الاشكال
القوي عن المحققين يدل ظ على خلاف ما ذكرنا من الاكتفاء على
مجرد الاحتمال والسند هذا وقد يتوهم انه يمكن التفصي عن ورود مثل
الزوجية والفردية والامتناع وغيرها بما يتوهم ان مثل هذه العوارض لا
يعقل الا مضافا الى شيء وح لا يلزم من تعقل مثل الزوجية كون الذهن
زوجا فان الزوج ما قام به زوجيته لا زوجية شيء آخر وهذا هو اللازم على
تقدير تعقل الزوجية بناء على انه لا يعقل غير مضاف الى شيء ما لا الا ول
وكذا في الامتناع ونحوه لا يقال اذا تعقل العقل هذه العوارض مضافة

انا لازم صح

الى نفسه ينبغي ان يكون موصوفا بها لعدم قيام عوارضه اشيا اذا خرج ح
بل ما قام به من تلك العوارض عوارضه لانه يدفع بان الزوج والممتنع ما قام
به الزوجية والامتناع اللذان اذا لوحظا صح للعقل ان ينسبهما اليهما
لا ما نسبا اليهما وعلى هذا التقدير لا يلزم الا هذا ولا يخفى ما في هذا التوهم
اذ المراد بالجوهر مهيته تعني ان كون هذا المفهوم في موضوع هو
العقل حين كونه فيه لا ينافي جوهريته بالتفسير المذكور فلو لم يكن هذا المفهوم
ح عرضا ايضا بناء على كونه منافيا للجوهر كما فهمه الشارح لزم ان لا يوجد موضوع
لا يكون محلا للعرض وقد صرح هو وغيره بانه لا يكون الا محلا له فتدبر
اذ المراد بوجوده اراه اقول ان الموجود في الذهن على طريقتهم
اما ان يكون موجودا فيه حقيقة او لم يكن فان كان الثاني ورد عليه
ان ما ذكر لاثبات الوجود الذهني بعض اتصاف الماهيات به
حقيقة كما اشرنا اليه ولا يكفي حصول ما هو مغاير لها في الذهن وانقياد
لهذا الضرب من الوجود ح هذا وان كان الاول كان هذه الطريقة
بعينها ما ذهب اليه الشارح وجعله تحقيقا مختصا به كما دل عليه قوله وعلى تحقيقنا
هذا او يجيء ما عليه فافهم   واما على طريقة القائلين بوجوده اول
تحقيق هذا المقام بعض بسط في الكلام وهو ان يقال ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا وجد في الذهن وصار صورة عقلية تصدق عليه انه علم ومعلوم
وجزئي وكلي وجوهر وعرض وموجود في الخارج وفي الذهن ولكن
كل منها باعتبار مغاير لاعتبار الآخر وذلك لان هذا المفهوم باعتباره
صورة عقلية قائمة بالذهن ومرآة لانكشاف مفهوم علم وباعتباره في نفسه
اي مع قطع النظر عن قيامه بشيء وكونه منكشفا بمرآة كلي نوعه وغير مغاير له

الا باعتبار القيام بمحل معلوم فالمرآة والمرئي هنا متحدان بالذات ه
ومختلفان بالاعتبار على خلاف المرآة المحسوسة وما يدرك بها وهذا
دائر من القوم جار على السنتهم وهو انه باعتبار انه حاصل في محل
متشخص ومكتنف بعوارض متشخصة جزئي وباعتبار المطابقة لكثيرين كلي
وقد صرح بذلك الرئيس في الشفاء حيث قال فالمعقول من الانسان
هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه يقيس الى
اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث
هذه الصورة ماهية في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او التصورات
وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك باعتبارات
مختلفة يكون كليا وجزئيا هذا كلامه اولا ثم فسر الكلية بالمطابقة لكثيرين بمعنى
ان لا يحصل منها الا اثر واحد كما هو المشهور واما القول بان اتصاف
الصورة الشخصية الذهنية بالكلية بهذا المعنى اجتماع للكلية والجزئية المتنافيتين
في شيء واحد من جهة واحدة كما توهمه الشارح ونقله هذا الفقير كما يجيء
في مبحث الماهية فقط بما نوضحه في هذا المبحث وهو من حيث انه ماهية اذا
وجدت في الخارج كانت لا في موضوع يصدق عليه انه جوهر لما علمت
سابقا ان جوهرية الشيء على ما يستفاد من تعريفها انما هي باعتبار الاضافة
الى الخارج لا باعتبار الاضافة الى كل واحد من الوجودين حتى يجب ان
لا يكون ما هو جوهر في موضوع اصلا لا ذهنيا ولا خارجا وظ انه لا يقدح
في كون الشيء جوهرا بذلك المعنى كونه في العقل في الموضوع كما ان
ماهية الحركة الاينية وهي كمال ما بالقوة من جهة الاين في العين لا تخلف
بان حصلت في العقل ولم تكن بهذه الصفة ولم يصر العقل متحركا وكما ان

مهية الحجر المقناطيس وهي انه حجر يجذب الحديد في خارج الكف لا يختلف
اذا وقع في الكف ولم يجذب الحديد في هذه الحال واما يلزم اختلاف
الماهيتين لو قيل في بيانهما ما يكون على الوجه المذكور في كل حال
حتى يلزم كون الحجر كالا ما بالقوة في كل شيء يوجد فيه واذا وجد في
العقل ولم يكن كذلك لم يكن اياها ويلزم ايضا كون ما هو ذلك الحجر
جاذبا مطلقا سواء كان في الكف اولم يكن وليس كذلك وقد صرح
بما ذكرنا من التمثيل والتوضيح الشيخ في الشفاء من حيث انه اعني ذلك
المفهوم المذكور موجود في موضوع هو النفس كان عرضا اذ حد العرض هو
الموجود في موضوع وليس فيه الاضافة الى الخارج كما نبهت عليه في صدر
هذا المقصد ثم على تقدير تسليم تلك الاضافة ليس المراد منها ان كل ما هو
عرض لابد وان يكون موضوعه امرا مغايرا للنفس والا لم يكن شيء
من الكيفيات النفسانية عرضا بل المراد ان العرض ما يكون في
الوجود الخارجي الذي يترتب عليه الاثار والاحكام في الموضوع وعلى
هذا فلا بعد ان نقول ان الصور العقلية الحاصلة في النفس لكونها كيفيات
نفسانية يكون لها هذا النحو من الوجود كما في الكيفيات النفسانية
فيصدق عليها العرض بهذا المعنى ايضا فان قلت اذا كانت تلك الصور
العلمية صور الجواهر وقد قلت انها جواهر لصدق حد الجوهر عليها وهي
اعراض ايضا موجودة في الخارج كما في الكيفيات النفسانية فيلزم
ان يكون الموجود الخارجي تارة محتاجا الى موضوع في الوجود الخارجي
وتارة غنيا عنه وقد صرح الشيخ باستحالة ذلك في الشفاء حيث قال بعد
ما بين ان الصور العقلية الجوهرية مع كونها في الموضوع جواهر فان قيل

انتهاصه

52

فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم هذا فنقول
انا منعنا ان تكون ماهية شيء توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا
حتى تكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما وفيها لا تحتاج الى موضوع البتة
ولم يمنع ان تكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي موجودا في النفس
لا كجزء هذا كلامه وهو منفصح عما قصدناه قلت تلك الصور الحاصلة في النفس
سواء كانت صور الجواهر او الاعراض باعتبار انها موجودات خارجية
وكيفيات نفسانية متصفة بالاثار والاحكام الخارجية التي تكون لتلك
الكيفيات لا تكون وجوداتها الخارجية وجودات خارجية للماهيات
المكتنفة بها بل تكون هذه الوجودات وجودات ذهنية لتلك الماهيات
فلا يلزم شيء ان تكون تلك الماهيات في الوجود الذي به تترتب
عليها احكامها اعني الوجود الخارجي تارة في الموضوع وتارة غنيا عنه
وهذا هو المحذور وتوضيح ذلك ان الصورة الحاصلة في العقل كالحيوان
بالنظر الى انها كيفية نفسانية مترتبة عليها آثار تلك الكيفية موجودة في الخارج
كالشجاعة اذ لا فرق بينها وبين الصور العقلية في ترتب اثر الكيفية النفسانية
فتكون موجودة مثلها وبالنظر الى انها مطابقة لما في الخارج عن النفس
ولا يترتب عليها ما يترتب على تلك الماهية اذا كانت موجودة في الخارج
عنها يقال انها موجودة بوجود ذهني وظلي وبالجملة فالوجود الواحد عند
تعقل الحيوان وحصول صورته في العقل وجود خارجي له باعتبار انه
كيفية وعلم ووجود ذهني له نظرا الى انه جوهر ومعلوم ضرورة عدم ترتب ما هو اثر
للجوهر الحيواني عليه فلا يكون هذا الوجود وجودا خارجيا له فلا يلزم ان
يكون مثل الحيوان تحت الوجود الذي به يترتب عليه احكامه تارة في الموضوع

الشيخ في الشفاء في بيان ان حصول الجوهر العقلي ليس حصوله في العين كما قد يتوهم بناء على ان العقل
من الاعيان فما يكون فيه يكون فيها يؤيد ما ذكرنا وهو ما ذكره من ان المراد بالعين التي اذا حصل فيها
الجوهر صدرت عنه [illegible] افاعيله واحكامه يعني افاعيل الجوهر واحكامه مع التصريح بجوهرية الصور
العقلية الجوهرية وان الظاهر من كلامه ان هذا القسم من الاعراض بوجود خارجي فتدبر
منه

واخرى غنيا عنه حتى يلزم المحذور واذا عرفت ذلك عرفت انه كما يصدق
على المفهوم المذكور كل واحد من المفهومات المتقابلة اعني العلم والمعلوم
والجزئي والكلي وغيرها باعتبارات مختلفة كذلك يصدق عليه انه موجود
في الخارج وفي الذهن ولا منافاة بينهما كما هو مذهب القائلين
بان الصور الادراكية من الموجودات الخارجية والكيفيات النفسانية
مع ان الادراك بحصول نفس الماهية في الذهن على ما هو المختار عند
المحققين فاندفع بما ذكرنا ما اورده الشارح على مولانا المحققين من الاشكال
القوي واما ما اختاره وتمسك به في دفع هذا الاشكال فيرد عليه انه
اما مذهب القائلين بالشبح والمثال على ما عرفت انفا واما جمهور المتكلمين
وعلى كل تقدير لا مدخل لمعن الاثبات فان الدلائل المسوقة لبيان الوجود
الذهني على تقدير تمامها لا تفي بما ذهب اليه وانت خبير بان اثبات
ذلك دونه خرط القتاد والالتجاء منه بحسب الظاهر ليس الا العناد واما
ما قيل في التفصي عن ذلك بان اطلاق العرضية والكيفية على تلك
الصور الحاصلة في النفس لا يستلزم وجودها الخارجي فان ذلك
على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالخارجية ففيه ان كثيرا
من المحققين القائلين بما ذكر من كون الحاصل في العقل نفس الاشياء
واحدا هو نفس ماهية المعلوم قد صرحوا بانها موجودات خارجية من
الكيفيات النفسانية وظاهر عبارة الشيخ في الشفاء يدل على ذلك ايضا
فلا يصلح هذا توجيها لكلامهم وكذا ما قيل ان الموجود الذي هو علم وعرض
من الكيفيات النفسانية هو نفس مفهوم الحيوان لكن بالقياس الى الوجود
الخارجي ليس علما وعرضا لدلالته على ان هذا المفهوم باعتبار انه علم وعرض

ليس من الموجودات الخارجية بل من الموجودات الذهنية لا يصلح للتوجيه
المذكور فاتقن هذا الكلام فانه حقيق بالاهتمام فلنرجع بالاتمام ونذكر ما وعدنا
في صدر الكلام العام في الحاشية وكلاهما موجودان في الذهن اه
قلت انه على تقدير عدم الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به وان
صدق على كل منهما انه موجود في الذهن وحاصل فيه لكن لا دليل
على ترتب ما يترتب على الكيفيات النفسانية من الاثر على احدهما دون
الاخر وهذا هو المراد باثبات الكيفية النفسانية عند تعقل المفهوم كما لا يخفى
على ذهنك لزم وجوده في الخارج فان الحصول في النفس لا ينافي الوجود
الخارجي والا لما كان شيء من الكيفيات النفسانية والملكات الذهنية
موجودا في الخارج والتالي بين البطلان فالمقدم مثله على انك قد سمعت
ان القول بثبوت الكيفية النفسانية عند العلم بشيء وارتسام صورته في النفس
لا يستلزم القول بثبوت امرين متغايرين بحسب الذات فيها بل يكفي
لدفع ما استصعبه الشارح من الاشكال القوي على المحققين اثبات امر
واحد يصدق عليه انه علم وكيفية نفسانية موجودة ومعلوم وموجود بوجود
ظلي باعتبار آخر وعسى ان يكون هذا القدر هو مراد من قال بان هذا
اندفاع ذلك الاشكال على اثبات هذه الكيفية النفسانية ولا حاجة
الى ارادة امر آخر معه كما فهمه الشارح من هذا الكلام ولعله انما اختاره واعتبره
على هذا الوجه بناء على انه اظهر واسبق الى الفهم بل اقوى ومع ذلك
يجاب على زعمه بما اجاب به فافهم بل الحصول سواء كان عينيا
او ذهنيا كما هو الظاهر فيكون هذا الكلام اشارة الى ان حصر الوجود
في العيني باطل مع فساد ما فهم من الوجود من قال بانه سبب للحصول

العيني ويحتمل ان يكون المراد منه هو الحصول العيني كما حمل عليه الشارح ويكون
الحاصل ح انه على تقدير تسليم الحصر فليس الوجود كما ذكره هذا القائل ثم
انه يمكن ان يقال ان مراده بما ذكره انه معنى يحصل بسببه للماهية الاثر
العيني من الاثار المختصة بها لا انه يحصل بسببه نفس تلك الماهية في العين
بان يكون المراد بحصول الماهية في العين لازمه وح لا يرد عليه نفي الانحصار
في العيني وعلى هذا اوله بل الحصول الجائب للمطلق بعد رد الحصر في قسم
مكانه قال ليس الوجود حصولاً يترتب عليه الاثر العيني فقط بل مطلق
الحصول سواء ترتب عليه الاثر او غيره فهو كالمعترض كما سبق من انقسام
الوجود الى القسمين وانت تعرف ان هذا التوجيه وان كان
خلاف الظاهر من العبارة لكن لاشتماله على محمل صحيح لعبارة العقلاء
ما يمكن ارتكابه فافهم ولا شك ان المتحرك يجب ان يكون
باقيا بعينه من مبدءه اقول فعلى هذا لا يرد البحث الآتي فان المتحرك
انما يكون باقيا بشخصه اذا كان له من مبدا الحركة الى منتهاها وجود واحد
غير متبدل ضرورة ان بقاء التشخص الواحد مع تعدد الوجود مح فان الوجود
والتشخص متلازمان فكما انه لا يجوز ان يكون للتشخص الواحد تشخصات
كذلك لا يجوز ان يكون له وجودات فمفهوم الماهية بالوجودات المتعاقبة
المتبدلة عليها على تقدير تسليم جوازه يستلزم ان لا يكون معدومة بل
موجودة في ضمن الاشخاص ولا يستلزم ان يكون شخصا واحدا وهذا مما
لا بد منه في الحركة كما صرح به نعم لو قيل ان المتحرك لا بد وان يكون امرا
متصلا بالفعل من المبدا الى المنتهى حتى يتصور تبدل الاحوال عليه وهذا
موجب لان يتحصل بدون تلك الاحوال المتعاقبة فوجب ان لا يكون

56

ما يتصور به المتحرك امرا متصلا وجودا كان وذلك للماهية او صورة الهيولى
توجه عليه ما ذكر من ان الواجب ان يكون مقوما متصلا دون كل واحد
واحد من تلك الاحوال حتى يتصور تبدل تلك الاحوال عليه واحدا
بعد واحد لا ان يكون مقوما دون جميع هذه الاحوال وعلى تقدير تعاقب
الوجودات والصور لا يلزم الا ذلك لا ان يكون مقوما دون الجميع
فاللازم على ذلك التقدير غير ممتنع والممتنع غير لازم على انه يمكن دفع
ذلك بما ذكره في مبحث الحركة من ان تعدد افراد ما فيه الحركة انما هو بالقوة
لا بالفعل كالنقط التي يمكن فرضها في خط واحد واذا فرض نقطتان
لا بد ان يكون بينهما خط بهذه الصفة فمثل هذا الذي يقع فيه الحركة
ويتبدل افراده على محله لا بد ان لا يكون مقوما للمحل والا لم يكن محله
متصلا بالفعل قال بهمنيار في التحصيل في بيان ان لا حركة في
الجوهر وذلك لان الجوهر ان كان يقبل الاشتداد او التنقص فاما
ان يكون نوعه في وسط الاشتداد او التنقص او لا يبقى فان
كان يبقى نوعه فما تغير صورته الجوهرية في ذاتها بل انما تغير في عارض
فيكون استحالة لا كونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فكان
الاشتداد بان حدث جوهر اخر وكذلك في كل ان يفرض للاشتداد
يحدث جوهر اخر ويكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جواهر غير
متناهية بالفعل وهذا مح في الجوهر وانما جاز مثلا في السواد حدوث انواع
غير متناهية بالقوة حيث كان امر موجود بالفعل اعني الجسم واما الجوهر
الجسماني فلا يصح فيه هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى فرض في الجوهر
حركة انتهى كلامه ولا يخفى مضمونه ودلالته على ما ذكرنا هذا وانت تعرف

ان اللازم ماذكرنا امتناع حركة الوجود في الوجود بالمعنى الذي عرفته واما
انه هل يجوز تبدل افراد الوجود على الموجود على نحو تبدل افراد الصورة
على الهيولى ام لا فلا نتعرض له هنا لا نفيا ولا اثباتا والدليل المذكور لا يدل
على امتناعه وربما يخطر بالبال ان التعرض لنفي التزايد والاشتداد
في الوجود جدير على تقدير كونه موجودا عينيا فلا يبعد ان يكون بعض
القائلين بوجوده جوز فيه ذلك فيكون هذا ردا لذلك المذهب
كما ان الكلام السابق على الصورة للمذهب الاول فاعلم ذلك
في الحاشية قال المتحرك في الاين لا يتقوم دون جميع الاكوان كيف
والاين شرط وجود الجسم قلت كون الاين لازما لوجود الجسم ثم دواما
كونه شرطا ممنوع كيف والبديهة تشهد بامتناع صدق قولنا حصل الجسم
في المكان فوجد والشرطية توجب صدقه لا يقال يمكن منع لزوم اين ما فانه
لا يتقوم الملزوم بدون لازمه ولا حاجة الى دعوى الشرطية والمقدم
لانا نقول المتحرك في الاين لابد له من اين سيال من المبدأ الى المنتهى
يفرض فيه ايون غير متناهية بالقوة وقد يعبر عن هذا الامر السيال
بالتوسط في الاين وكذا في باقي الاعراض التي يقع فيها الحركة و
هذا التوسط هو حالة من مراتب القوة ومحوضة الفعل فما لم يحصل الجسم
المتحرك بدونه لا يعد متقوما بالفعل بل بقوة فما لا يتقوم الشيء الا به كالقوة
والوجود لا يوجد ذلك الشيء بالفعل الا بالتوسط فيه والخلاصة ان التوسط في
غير المقوم لا يستلزم الا ان يكون الشيء بالنسبة الى عارض ما من العوارض
بالقوة لا بحسب وجوده بخلاف التوسط في المقوم فمن ثمة جاز ذلك دون
هذا فتدبر وتفهم اي الوجود خير محض يعني ان الوجود من حيث

الذي هو صـ

انه وجود خير غير مشوب بالشر ليس له جهة الشرية كما ان العدم من حيث
هو عدم شر غير مشوب بالخير خال عن جهة الخيرية وقد صححوا ذلك بما قالوا من
ان الخير بمعنى المشوق منحصر في الوجود فان العدم من حيث هو هو لا
يتشوق بل من حيث انه يتبعه وجودا او كمال وجود فالمتشوق بالحقيقة
لا يكون الا الوجود ومن ان الشر منحصر في العدم فانه اما عدم الذات
او عدم صلاح لحالها قال الشيخ في الشفاء بعد التصريح بان الخير هو ما يتشوقه
كل شيء والعدم من حيث انه عدم لا يكون كذلك بل من حيث
يتبعه الوجود او كماله كما عرفت فالخير بالجملة ما يتشوقه كل شيء في حده
ويتم به وجوده والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر او عدم صلاح
لحال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود والوجود الذي
لا يقارنه لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير محض
والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته ليس له الوجود
بذاته فذاته بذاته يحتمل العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته
بريئا من الشر فاذن ليس الخير المحض الا الواجب تعالى انتهى كلامه
ولا شك انه يلزم ما ذكر من الانحصارين اعني انحصار الخير في الوجود
وانحصار الشر في العدم ان لا يكون الوجود الا الخير المحض فالقول
بانه غير مصحح بالبرهان تصحيح اللهم الا ان يراد به ان ما ذكر في اثباته
غير بين ولا مبين كما سيجيء اختار عدم التصحيح بالبرهان على عدم
التصديق له ملزوم الركون فيه الى الاستقراء والالتجاء الى كونه
ضروريا او يراد ان المدعى كلية هذا الحكم اعني ان كل واحد واحد من
الوجود كذلك ومن البين ان اللازم من الحصر المذكور اعني حصر المشوق

قد يستفاد منه دليل آخر على ان [illegible] متشوق فيه
الوجود متشوق وكل متشوق
منه
فالوجود خير

والخيرية في الوجود والشرية في العدم ليس الا استفادة الشيء عن افراد
الوجود وصدق السالبة الكلية القائلة لا شيء من الوجود بشر وثبوت الخير
للوجود في الجملة لا الايجاب الكلي والمدعي ذلك كما هو الظاهر اللهم الا ان
يثبت امتناع خلو الوجود عنهما فاذا انتفى عنه الشرية لزم ان يكون
خيرا فيتحقق الايجاب الكلي وفيه ما فيه   قالوا اذا تأملنا في
كل ما يقال له خير قد يقال التأمل في كل واحد من افراد الخير غير ممكن كما
ينبئ عنه الاستقراء الغير التام وعلى تقدير تسليم جواز ذلك يكون الحاصل
ان كل ما هو خير بالذات فهو الوجود لا ان كل وجود فهو كذلك
والمدعي هو هذا لا ذاك كما يدل عليه ظاهر عبارة المتن نعم لو كان
المدعي ان الخير بالذات لا يكون الا الوجود ولا شيء من الوجود
بشر بالذات وانه لا شيء من العدم بخير بالذات او ان الشر
بالذات هو العدم لكان الحاصل من تلك الامثلة والاستقراء
ما يكفي فيه فليتأمل فيه   فانه ليس شرا من حيث ان القاتل اه
قد يقال انه لم لا يجوز ان يكون شرية القتل من حيث انه وجود منافي
الحيوة لا من حيث زوال الحيوة وقد يدفع بانه شر بالعرض وانما الشر
بالذات هو زوال الحيوة واما ما قيل من ان شرية مثل القطع لكونه
مؤلما وهو امر وجودي وان الالم بمعنى ادراك المنافي شر لذاته
ومتعلقه الضرر كذلك فيرد عليه ان ادراك المنافي كمال للمدرك
ولائق بحاله حتى انه لو لم يكن له ذلك الادراك كان ناقصا كما
ان العضو لو لم يكن قابلا للقطع كان ناقصا وخيرا ما عم فكيف يكون
شرا ولعل ما ذكره متأمل منصف   وهو ايضا عدمي قلت

جعل

جعل الضمير راجعا الى زوال الحيوة اولى بحسب المعنى من جعله راجعا الى ما هو
مقتضى ظاهر التركيب اعني ازالة الحيوة فان كونه عدميا غير ظاهر   الى غير
ذلك من الامثال كما يقال ان شرية الجهل للجاهل من حيث انه عدم
الكمال لا من حيثيات اخر وان شرية الظلم لانه نقص من الذي فيه
طبيعة الخير ومن الذي عليه الظلم السلامة او الغنى او غير ذلك من الاعدام
من حيثيات وجودية يمكن اعتبارها   على انه قد نوزع في تلك الامثلة
اقول النزاع في تلك الامثلة بابداء الاحتمال المذكور لا يؤثر في ايقاعها
ظنا بتلك الدعوى فان ذلك الاحتمال المذكور مرجوح وموهوم كما لا
يخفى عند التأمل وهو لا يعارض الرجحان والظن الحاصل في تلك الامثلة
بان الموصوف بالخيرية بالذات هو الوجودات وبالشرية هو العدمات
وهذا القدر كاف في ايقاع الظن بان الوجود مطلقا كذلك والعدم
بالاطلاق ايضا كذلك ولا يلزم الجزم ليحصل الظن فالاولى ان
يحمل قول الشارح هذا على انه قد نوزع فيها ومع هذا النزاع يوقع الظن او
على انه قد نوزع فيها فلا يصلح لايضاح ما ربما اشتبه على البعض من البديهي
ان مبادي الفصول الحقيقية   قلت اراد بالفصل الحقيقي للشيء
ما هو فصل له حقيقة وهو ما يحمل عليه بالتواطؤ بعد اعتبار ما يجب اعتباره
ثم قال الشيخ في الشفاء والفصل الحقيقي هو الذي يقال بالتواطؤ قالوا
يجوز ان يكون لمثل هذا الفصل مبدء لا يؤخذ هو منه وربما يدل على هذا
المبدء الا بعرضي ذاتي فيشتق منه ويقال انه فصل كالناطق وكذا قد
يشتق من لازم عدمي لهذا المبدء المجهول ويجعل فصلا لنوع موجود مثل ان
يجعل عديم البصر فصلا للعقرب وعلى التقدير من ثم جعل فصلا حقيقيا ليس

بفصل كذلك وانما الماخوذ من نفس ذلك المبدء على تقدير جواز اخذ الفصل
الحقيقي من المبدء وان كان هذا على خلاف ما هو التحقيق هو الفصل حقيقة
قال الشيخ في الشفا واذا اخذ الحس في الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل
بل هو دليل على الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس دراكة متحركة
بالارادة بل هو مبدء جميع ذلك هذا كلامه ولو سلم في تقوية النزاع ان
مهية الفصل الحقيقي ربما لا يكون معلومة الا باعتبار عارض من عوارضها
وان كان عدميا وح يجعل ذلك العارض العدمي فصلا لنوع موجود
مسامحة لدلالته على ما هو الفصل الغير المعلوم لنا الا به لكفى واولى لغيره
عما ارتكبه من الاشارة الى ما ليس بحقيق هذا وانت خبير بانه يحتمل
ان يجعل قوله الحقيقية وصفا للمبادي لا للفصول ويكون المعنى ح
ان ما هو مبدء حقيقي للفصل قد يكون خفيا غير معلوم لنا الا بامر عدمي
يجعل مبدء الفصل نوع موجود مع ان المبدء بالحقيقة غيره جعل مبدء له
ولعل هذا اقرب فان التوجيه الاول يوهم ان الماخوذ من عارض
المبدء فصل حقيقي فافهم ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل
قلت الملتجي الى ضرورية هذه الدعوى يقول بداهة ما قلنا في كل واحد
من تلك الامثلة من ان الشرطية من جملة العدم والجبرية من جملة
الوجود والظ معه واما من يقول بان المقصد منها اقناع الظن بما ذكرنا
من الدعوى فله ان يقول ان نفي هذا الاحتمال بالدليل انما يجب
لو كان الجزم بما في تلك الامثلة مما يحتاج اليه للاقناع المذكور ولم
يكن الظن كافيا لنا في ذلك واما على تقدير كفايته فليس علينا
ذلك فان ذلك الاحتمال كما عرفت انفا مرجوح وهو موهوم لا يوثر

ولا

57

ولا يعارض لما هو الراجح فاعرفه قد حصر المتكلمون الشيء من الاثنين
اه قلت المقسم عندهم اعني الشيء لا يكون الا موجودا في الخارج لانحصار
الوجود عندهم في الخارجي مع عدم الاثنينية والامتياز بين المعدومات
على ما هو مذهبهم فعلى هذا يكون الوجود الخارجي معتبرا في كل واحد من هذه
الاقسام الثلثة كما هو المصرح به في تعريف كل منها كما نقله الشارح وح نقول
انه لو كان هذا الحصر والقسمة على مذهب المتكلمين كما فهمه الشارح لم يكن بين
الوجود والمعقولات مخالفة فلم يصح التفريع المذكور فالوجه ان يقال
انه يمكن اجراء مثل هذا التقسيم والحصر في المفهومات سواء كانت موجودة
في الخارج او لم يكن مع القول بالوجود الذهني بان يقال ان المفهومين
اذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد بل يتعاقبان فيه كانا
ضدين كما ان المعنيين اعني الموجودين العرضين اذا كانا ممتنعي
الاجتماع في المحل فهما ضدان عند المتكلمين النافين للوجود الذهني
ولا شك ان الوجود لا ضد له بهذا المعنى لعدم تعلقه بالموضوع بالمعنى المعتبر
عند المص وغيره من القائلين بالوجود الذهني سواء كان المراد بالوجود
المطلق او الخاص وح لا يرد ما اورده الشارح على هذا الدليل من ان
هولاء غير قائلين بالموضوع بهذا المعنى كما انه لا ضد له بالمعنى المراد عند هولاء
لعدم كونه معنى لعدم كونه موجودا قالوا الوجود والعدم ليسا ضدين لعدم
كونهما معنيين اي عرضين وان يقال ان المفهومين مثلان ان اشتركا
في الذات او في الصفات النفسية كما قالوا وارادوا بهذه الصفات
ما يدل على الذات دون معنى زائد عليها كالانسانية للانسان بخلاف
الصفات المعنوية فانها يدل على معنى زائد عليها كالتحيز والحدوث

فهما مثلان موجودان في الخارج او في الذهن وانما لم يكن للوجود مثل
بالمعنى المذكور اما المطلق فظ اذ لا معنى لاشتراكه مع الغير في الماهية ولوازم
وذلك ظ واما لافراده فكذلك لانها ليست باحاد لان المطلق
لكونه مشككا ليس بذاتي لها ليكون اشتراكها فيه اشتراكا في الذات
على ما هو المشهور ولو توهم الاشتراك في امر آخر هو ذاتي لها بعيد جدا بل
الظ كما هو المصرح به ان تلك الافراد اما مركبة مختلفة بالماهية اما بذواتها
او بفصولها المنوعة او بسيطة مختلفة الماهيات فلا يكون بعضها مثلا
للاخر نعم بعض المتكلمين القائلين بان الوجود مشترك متواطئ
حكموا بان الوجودات متماثلة لكونها مفهومات متشاركة في هذا المفهوم
المشترك الذي هو تمام ماهيتها لكن الكلام على تقدير التشكيك كما
ذهب اليه المص وان يقال ان المفهومين اذا لم يكونا من القسمين
الاولين يكونان متخالفين والوجود مع المعقولات لما لم يكن احد
القسمين تعين ان يكون من القسم الثالث فصح التفريع المذكور
بلا قصور وهذا كله على تقدير ان يكون هذا التفريع على مجموع قوله ولا ضد له
ولا مثل له على ما هو الظ والمتبادر من سوق هذه العبارة كما فهمه
الشارحون واما اذا صرف عنه وجعل تفريعا على قوله ولا مثل له
ليكون المعنى انه اذا لم يكن للوجود مثل لزم ان يكون مخالفا كما
هو اصطلاح الحكماء فانهم قالوا على ما سيجيء في هذا الكتاب الاثنان
ان كانا متشاركين في تمام الماهية فهما مثلان والا فمتخالفان فكان
الامر اسهل ولم يحتج الى تكلف اصطلاح جديد شبيه باصطلاح المتكلمين
قائل نعم يكن الاستدلال اه لا يخفى انه وان اندفع

58

بهذا الوجه الدخل المتعلق بالموضوع لكن ما ذكره من عدم صحة التفريع المذكور
ما في بان الوجود كما هو معتبر عندهم في الضد معتبر ايض في المتخالف والمثل
ايض كما اعترف به ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت قلت
ما قالوا من ان البديهة تشهد بان الضدين لا يقومان بمحل واحد في حالة
واحدة واما ان احدهما لا يقوم بالآخر فلا شهادة لها بصحته بل الوهم قد
يتبادر الى قبوله مع نظر فان الظ ان كلا الحكمين بديهيان وان
اشتبه عليك فاعتبر كون الاسود ابيض وكون السواد ابيض يظهر
لك امتناعهما بلا تفاوت بينهما فان لزوم اجتماع اثر السواد والبياض
مشترك بينهما كما لا يخفى هذا ويمكن ان يقال ان عروض الوجود لجميع
المعقولات يستلزم ان لا يكون له ضد والا لزم عروضه لمعروض ضده
ولا شبهة في استحالته لا يقال يرد عليه ان الضد انما يستحيل عروضه
لمعروض الضد من جهة واحدة والوجود لا يعرض جميع المعقولات
من جميع الحيثيات ليلزم ذلك ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث
انه معدوم فعلى هذا يجوز ان يكون العدم ضدا للوجود وان لم يتصف
شيء من المعقولات لاتصافه ابدا بالوجود لانا نقول اذا استلزم عروض
الوجود للماهيات ولا شيء منها بحيث لا يعرض الوجود في وقت ما
اما لكون نفسها مانعة عن عروضه واما لكونها معروضة لما ينافيه من العدم
بناء على ما عرفت سابقا من انه لا يمكن اتصاف مفهوم برفع الوجود
المطلق او الذهني والمعتبر في المضادة امكان عروض كل من
الضدين على التعاقب كما هو المشهور مع ان تحصيل مضمون قضية موجبة
سالبة المحمول لا يجدي بطائل لانها سالبة حقيقة كما عرفت ولا يستلزم

بالتفسير المذكور للضد الذي هو باصطلاح المتكلمين

اتصاف مفهوم بعدم مطلق بمعنى رفع الوجود المطلق او بعدم ذهني امتنع
ان يكون له ضد معاقب للوجود في محله فان اقرب ما يوهم انه ضد له هو
العدم اذ من البين ان ما سواه من المفهومات مما ليس بمعاقب للوجود
معاقب له في المحل بل يجتمعان فيه فاذا ظهر انه ليس بضد له بالتفسير
المذكور للضد ظهر استحالة ضد له من شموله للمعقولات كلها واما انه لا يعرض
للمعقول من حيث انه معدوم فيجاب بانه مسلم ولكنه لا يقدح في المقصود
فان الكلام في ان هذه الحيثية مما لا يمكن عروضها لذلك المعقول
فيصدق انه لا يمكن اتصاف مفهوم ما بمفهوم اخر لا يمكن نسبة اتصافه
بمفهوم الوجود وليس هذا من قبيل ما يكون له ضد لا يكون عارضا
لشيء ما لاتصاف ذلك الشيء بالضد الاخر كما قد يتوهم ثم يمكن ان يقال
ان العدم الخارجي ضد للوجود الخارجي لكن الحكم باستحالة الضد على
الوجود المطلق او الذهني صحيح بل الاستدلال بشموله للمعقولات يشعر
بان هذا الحكم مختص بما عدا الخارجي فتامل بدر والوجود لا يتصف
بهما والمنع ظ قلت لعل هذا الاستدلال من جانب المصنف بناء
على ما سياتي من ان الوجود لا يرد عليه القسمة فهذا المنع متوجه عليه
حقيقة ولا ينافيها قد يقال ان المفهوم من ان النسبة بين
الاثنين لا ينحصر فيما ذكر من الثلثة لوجود قسم آخر هو المنافاة والمنافاة
بالمعنى المذكور فرد منها ويدفع بانه يندرج في المخالفة وليس قسما اخر
وكذا المنافاة التي ذكرها الشارح بين الوجود والعدم بمعنى انهما لا يعرضان
لشيء واحد فانها ايضا فرد اخر من مطلق المنافاة التي هي مندرجة
في المخالفة فان المتخالفين يكونان متنافيين على معنى انه يجوز عروض

انت خبير بان ذلك مبنيا على
عدم اعتبار كون الضد
مفهوما وجوديا كما مر
منه

59

احدهما للآخر او عروضهما لثالث ومنه يعلم دفع ما يتوهم من وجود الضد للوجود
فان العدم اذا كان منافيا له بالمعنى المذكور وغير مجتمع له في المحل كان
ضدا له وذلك لما عرفت ان هذه المنافاة فرد المخالفة لا المضادة
لامتناع عروض العدم المطلق الذي هو مناف للوجود المطلق لشيء
ووجوب امكان العروض لما هو ضد كما مر انفا قد يذكر يستعمل فيه
هذه اللفظ في المشهور سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا اعم من المراد به
اعني الاتحاد في المفهوم ومن المساوات في الصدق وذلك المعنى
هو كون اللفظين بحيث لا يوجد معنى احدهما بدون معنى الآخر سواء
كان معناهما واحدا فيكون اللفظان ح مترادفين او متعددا متساويا
بعضه مع الآخر فيكون اللفظان متباينين فظهر ان المساوين
يصدقان على اللفظين المترادفين وعلى اللفظين المتباينين اللذين
معناهما متساويان في الصدق وان المباينة قد يوصف بها اللفظ
كما يوصف به المعنى كما هو المتعارف بخلاف المساوقة والمراد فه فان
الموصوف بها لا يكون الا اللفظ فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي
قلت المراد بمقابلة الثبوت للنفي امتناع اجتماعهما فقط وذلك لان
المركبات الخيالية مع امكانها ليست ثابتة عندهم على ما سيجيء مع تفصيل
عنهما احدهما ان معنى الايجاب هو الحكم الخ الاول اراد بهذه
الشبهة لا يتوقف على كون الايجاب ما ذكره من انه الحكم بثبوت
المحمول للموضوع فانه على تقدير ان يكون الايجاب هو الحكم بايجادهما
كما هو الظاهر من هو هو يمكن ايرادها بوجهين احدهما ان يقال ان الحمل
الايجابي بذلك المعنى فما يكون المحمول مشتقا يستدعي ثبوت امر

عندهم يعني ان المساوقة وصف للفظ
كالمرادفة لكن معناها الاتحاد في الاستعمال
صح

سو مبدء الاشتقاق للموضوع وذلك لانا اذا لاحظنا الطرفين ثم لاحظنا
كون احدهما هو الآخر وهذا هو المراد بالنسبة الحكمية لا ثبوت امر لآخر
على ذلك التقدير بديهي بالاتحاد ويكون احدهما هو الآخر او بعدمه
والحكم الايجابي هو صورة اتحاد الطرفين كما ان الحكم السلبي صورة عدم
اتحادهما فبالضرورة على تقدير الحكم الايجابي يجب ثبوت ما اعتبر في المحمول
المتحد مع الموضوع اعني مبدء الاشتقاق لذلك الموضوع كما انه يجب
انتفاؤه عنه على تقدير كون الحكم سلبيا الا ترى ان الحكم على الانسان
بكونه ضاحكا اى متحدا معه وغير ممتاز عنه في الوجود يقتضي ثبوت الضحك
له واذا تقرر هذا فنقول الحكم باجتماع النقيضين مستحيل وشريك البارى
ممتنع وان كان حكما بالاتحاد مستلزم لثبوت الاستحالة والامتناع
لهذين الموضوعين بل نقول عين مراد من قال بان الحمل الايجابي
يستدعي ثبوت امر لآخر سواء كذلك في الجملة لا في جميع الصور حتى
يكون معناه الحكم بثبوت المحمول للموضوع المنافي للحكم بالاتحاد فبحكم المقدمة
الثانية يلزم ما ذكره من كون اجتماع النقيضين وشريك البارى موجودا
في الحكم وثانيهما ان في الايجاب بمعنى الحكم بالاتحاد يستدعي ثبوت
الموضوع في نفسه كما ان الايجاب بالمعنى الآخر الذى اعتبره ايضا كذلك
وذلك لان الهلية البسيطة متقدمة على المركبة لا يقال الحكم باتحاد الطرفين
في الوجود ينافي ما ذكره من التقدم والتأخر لانا نقول كون الموضوع
في نفسه الذى هو مطلب الهل البسيط وان كان هو كون المحمول
كذلك على ذلك التقدير لكنه مغاير لكون الموضوع هو المحمول كيف لا
والكون الرابطي مغاير لكون الشيء في نفسه كما عرفته سابقا مثلا كونه عالما

كون زيد في نفسه وان كان هو كون
العالم والضاحك والكاتب الى آخره
يغاير صح صح

اصلها

وضاحكا وكاتبا وغيرها وذلك بين لا سترة فيه وسيرد عليك ما في هذا الكلام
وما هو التحقيق في هذا المقام فان المذكور هنا محل بحث لانا نعلم قطعا ان
خلاصته انا نحكم على الممتنعات بثبوت امر لها على تقدير انتفاء القوى المدركة
المستلزم لعدم الوجود الذهني وانحصار الوجود في الخارجي فبحكم المقدمة
الثانية الضرورية يلزم وجودها في الخارج وهو محال اول لا يخفى على ذهنك
ان هذه الاستحالة انما نشأت من هذا التقدير الذى هو فرض للمحال اعني
انتفاء المبادي العالية لا من تلك المقدمتين حتى يلزم بطلانهما بيان
ذلك ان مقتضى المقدمتين ليس الا ثبوت الموضوع الذى هو المثبت له
سواء كان هذا الثبوت ذهنيا او خارجيا والتخصيص بالخارجي الذى هو
المحال بينهما انما لزم من التقدير المذكور لا منهما فلا يلزم بطلان احدهما او
كليهما بوجه آخر وهو ان المحال لازم من المقدمتين مع هذا المحال اعني ذلك الانتفاء
واستلزام ما اشتمل على المحال للمحال لا يدل على استحالته لاحتمال ان يكون
المنشأ هو ذلك المحال لا اياه كما هو الظاهر الا انه لا يلزم منه الا ان يكون هذا
الممتنع ممكنا بل موجودا في الخارج على هذا التقدير بحكم المقدمتين فلم
لا يجوز ان يكون هذا التقدير محالا بلا خلل في تينك المقدمتين
بل هذا دليل على كون ذلك التقدير محالا لاستدعائه وجود الممتنع
على فساد هاتين المقدمتين بل نقول هذا التقدير لكونه تقديرا للمحال
جاز ان يستلزم وجود تلك القوى وثبوت الممتنعات فيها لا في
الخارج على ما هو المشهور من ان المحال جاز ان يستلزم نقيضه كما قيل ان
عدم الزمان يستلزم لوجوده هذا كله على تقدير ان لا ينازع في تلك
الاحكام بكونها من قبيل الوهم ومزاحمة للعقل وبان العقل الصريح

حاشية

بعض عنها فقائل   الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية قيل المراد
بالخارج ههنا هو الخارج عن مشعر المدرك ولا يلزم خروجه عن جميع القوى
المدركة ورد بان المراد بتلك القوى ان كان هو الاذهان البشرية
فليس بانها مطابقة للنسب كما سيجيء في هذا الكتاب ان معيار صحة
الحكم فيما لا يكون طرفاه موجودين ليس الا مطابقته لما في الاذهان لا دوام
صور الكواذب فيها وذلك يوجب حصر الكواذب الا ترى ان قولنا
العالم قديم مطابق لما في اذهان الفلاسفة وان كان هو المبادي العالية
فهذا مما تعرض له الشارح وزيفه عن قريب بموضع التعرض ثمة لا ههنا
ومنوط   وما قيل من ان صحة الحكم اه مرداه لا بد من النسبة الخارجية
المتوقفة على ثبوت المثبت له في الخارج لتطابقها النسبة الحكمية فان ما
قيل من ان صحة الحكم اما مطلقا كما هو الظاهر من قول الشارح ههنا واما فيما لا
يكون طرفاه موجودين في الخارج على ما سيجيء مطابقته لما في العقل الفعال
لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان باطل فلا يندفع به ما اوردناه من المحذور
نعم انه يمكن دفع ما اورده عليه بان العقل الفعال منصور بوجه من الوجوه
للحكم بصحة الحكم وان تصور بوجه سكره وذلك القدر كاف في الحكم ومطابقته
له   ومن له بذلك اي من له تكفل او شاهد به   فعلى تحقيق هذا
القائل لا يكون اه يعني انه لا يكون لهذين النوعين من الحكم خارج من
الحد التي تكون النسبة من هذه الجهة خارجا وان تعمم الكلام الى
الخبر والانشاء يدل بظاهره على ان النسبة الخبرية مطلقا من حيث انها معقولة
بين الطرفين مع قطع النظر عن خصوصية المدرك اعني النسبة على الوجه
الذي سمى عليه خارجا ومطابقا وقد يقال ان مرادهم بما ذكروا ان

لتلك النسبة وان كان باعتبار انها في الذهن ومدرك المخبر خارجا ولكنه
خلاف الظاهر وصرف الكلام عنه   لا يمكن ان يثبت امر لامر وهذا
بطلان للمقدمة الاولى بيان يشتمل على اعتبار كلتا المقدمتين اذ حاصله
ان لو ثبت امر لامر ولزم ثبوت المثبت له كما هو مقتضى المقدمتين لزم التسلسل
في الثبوتات الواقعة في نفس الامر بل في الخارج فلا بد من تغيير آخر للاول
فلزم بطلان ما ذكر فافهم   لو ثبت التسلسلات لثبت ثبوته يريد ان
قولنا ثبت الحكم المقدمتين المذكورتين يقتضي صدق قولنا ب ثابت
في نفسه وهذا يقتضي ان يصدق قولنا ثبوت ب في نفسه ثابت والا لكان
ثبوت ب في نفسه لا ب فان ما ادعينا ثبوته هو ثبوت ب في نفسه
لا ب ويدل اليه قوله وبانتفائه ينتفي اعني ب حيث لم يقل عنه ليرجع
الضمير الى ما رجع اليه ضمير انتفائه وذلك الانتفاء ثبوت ب في
نفسه موجب لانتفاء اعني ب لانه اعني ثبوت ب في نفسه اذا كان
منتفيا ذهنا وخارجا لم يكن ثابتا لب ضرورة ان ما هو معدوم مطلقا لم يكن
ثابتا لامر ولم يصدق عليه انه ثابت لامر ما لحكم المقدمة الثانية واذا لم يكن
ثابتا لب لم يكن ب ثابتا في نفسه فلم يكن ثابتا له لحكم المقدمة الثانية واذا ثبت
ان ثبوت ب في نفسه ثابت في نفسه ثبت ان ثبوت ثبوت ب في نفسه
ثابتا في نفسه لم يكن ثابتا لثبوت ب لحكم المقدمة الثانية وقد حكم به بحكم
المقدمة الاولى كما اشار اليه الشارح بقوله وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني
للثبوت الاول فقد تحقق هناك ثبوت ثالث وهو ثبوت ثبوت ثبوت
ب في نفسه كما ذكره الشارح ثم هذا الثبوت الثالث ثابت في نفسه حتى يكن ثبوته
لثبوت ثبوت ب فيتحقق ثبوت رابع وهكذا الى ما لا نهاية له وخلاصة

اعني انتفاءه

ثابت في نفسه بان يقال كما قرانه لو لم يكن هذا الثبوت اعني ثبوت ثبوت ب في نفسه صح صح

ما ذكرنا ان كل امر حمله موضوعا في الحكم الايجابي لا بد ان يكون ثابتا في
نفسه بحكم المقدمتين ولا بد ايضا من كون ثبوته ثابتا في نفسه بحكمهما فان
الاولى تحكم بثبوت ثبوته له والثانية بثبوت ثبوته في نفسه وانت خبير
بانه لو اكتفى الشارح في بيان ان ثبوت الموضوع ثابت بحكم المقدمتين لكان
اخصر ولعله انما تعرض لبيان آخر اعني قوله والا لانتفى اه لان الثابت
بحكم المقدمتين في قولنا ا ب ثابت هو الحكم بثبوت مطلق الثبوت لا ثبوت
ثبوت ب وهكذا في ساير المراتب لكن هذا هو المراد لا الاول والامر في
ذلك هين فان الاول يستلزم الثاني ضرورة ان الثبوت المطلق
اذا ثبت لب مثلا لا بد وان يكون في ضمن فرد منه وذلك الفرد
هو ثبوت ب فيلزم ثبوته ويظهر منه ان قولنا ا ب كما يقتضي ثبوت ب
وثبوت ثبوت ب الى غير النهاية كذلك يقتضي ثبوت ا وثبوت
ثبوته لغير النهاية بحكم المقدمتين فانه بحكم الاولى حكم بثبوت الف وقد
قرر ان ما لم يثبت في نفسه لم يصدق عليه انه ثابت لغيره بحكم الثانية وجب
ان يصدق على ا انه ثابت في نفسه وهكذا يسوق الكلام حتى يلزم
التسلسل في الثبوتات وعلى هذا لو حمل قول الشارح ليثبت ثبوته على انه
ليثبت ثبوتا في نفسه ويثبت ذلك بما ذكره من انه لو انتفى هذا الثبوت
اما ثابتا في نفسه فلم يكن ثابتا لب لكان صحيحا والحاصل ان ثبوت الشيء
للشيء كما يقتضي ثبوت المثبت له كذلك يقتضي ثبوت الثابت باعتبار
تضمنه لكون الثابت مثبتا له كما عرفت من التفصيل المذكور فبالنظر
الى كل واحد من طرفي الحكم يلزم التسلسل بل نقول لو حمل قوله هذا على ليثبت
ثبوت الف على هذا التقدير لا ثبوت ب ولا ثبوت آ كما سيجيء

الوجهين

الوجهين السابقين لم يبعد فان قلت هذا التسلسل اما من جانب العلل او من
جانب المعلول قلت الظاهر انه من جانب المعلولات فان ثبوت الثبوت
متأخر عنه تأخر العارض عن المعروض وكلام الشارح ايضا يشعر به حيث قال ان
قولنا الثبوت ثابت حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق فلا بد
وان احمل ان يقال ان كل واحد من تلك الثبوتات في هو لمعروضه محتاج
الى ثبوته في نفسه فان الثبوت الاول كثبوت ب في نفسه محتاج في
ثبوته لب الى ثبوته في نفسه وكذا الحكم في باقي الثبوتات فثبوت الثبوت
في نفسه بهذا الاعتبار متقدم على الثبوت فيكون ترتب التسلسل الى جانب
العلل لا الى جانب المعلولات فبحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت
السابق قلت لا يخفى ان تحقق الثبوت السابق في نفسه هو بعينه الثبوت
اللاحق على تقدير ان يكون هذا اللاحق هو الثبوت في نفسه على ما ذكرنا
الا ترى ان قولنا ثبوت ب ثابت في نفسه لا يقتضي بحكم المقدمة الثانية
الا ثبوت هذا الموضوع في نفسه الذي قد اعتبر في المحمول نعم لو جعل المحمول
هو الثبوت لغيره وقيل ثبوت ب في نفسه ثابت لغيره ثبوت لكان مقتضاه
بحكم هذه المقدمة مغايرا للثبوت اللاحق كما لا يخفى فعلى تقدير ان يكون
هذا اللاحق هو الثبوت في نفسه على ما ذكرنا الا ترى ان قولنا ثبوت ب
في نفسه ثابت في نفسه لا يقتضي بحكم المقدمة الثانية الا ثبوت هذا الموضوع
في نفسه الذي قد اعتبر في المحمول نعم لو جعل المحمول هو الثبوت لغيره وقيل
ثبوت ب في نفسه ثابت لغيره ثبوت لكان مقتضاه بحكم هذه المقدمة
مغايرا للثبوت اللاحق كما لا يخفى فعلى تقدير ان يكون كل واحد من

اجزاء السلسلة هو الثبوت في نفسه والثبوت اللاحق هو ايضا هذا الثبوت
لا الثبوت للغير فيكون نقل الكلام الى الثبوت اللاحق ظاهرا وهو ان
يقال ان الحكم بثبوت اللاحق للسابق على تقدير عدم قوة مدركة يقتضي
ثبوت هذا اللاحق على هذا التقدير بالبيان الذي مضى فانه محكوم عليه
مآلا بالثبوت الآخر واما اذا كان اللاحق هو الثبوت للغير فاللاحق
المنقول اليه الكلام غير اللاحق الاول على ذلك التقدير بل هو بعينه
المقدمة المذكورة اعني الثبوت في نفسه للثبوت السابق نعم لو اعتبر
في السلسلة غير الثبوت في نفسه لا يمكن نقل الكلام اليه واثبات
الثبوت للثبوت للغير بان يقال بعد ما ان الثبوت السابق
ثابت في نفسه على هذا التقدير لكونه محكوما عليه بالثبوت اللاحق الغيري
ان الثبوت اللاحق الغيري لكونه محكوما عليه ايضا مآلا بالثبوت على
هذا التقدير يلزم ان يكون ثابتا فيكون هناك ثبوت ثابت في نفسه
وثابت لغيره كل من هذين الثبوتين ثابت وهكذا فتدبر
وهكذا ليلزم التسلسل في الامور المجتمعة في خارج القوة قلت هذا ايضا لازم
على هذا التقدير الذي بحثت انه تقدير للمحال والمحال قد يستلزم محالا آخر فلا يرد
ما اورده ولا يختل بذلك احدى المقدمتين نعم لو قيل انه يلزم التسلسل في
هذه الامور الذهنية والصور العلمية وان لم يلزم في الامور العينية لكان له وجه
على تقدير ان لا ينحصر استحالة ترتب الامور الغير المتناهية في الامور
الخارجية على ما هو المشهور والحق انه مح مطلقا وان تلك الثبوتات ليست
موجودة في القوى الدراكة الا على وجه الاجمال وهذا ليس بمحال

ولا نعلم الا ما للتشبث بما قيل اه يعني انه لا ينجينا عن هذه الشبهات والمحذورات
الا التشبث من تلك المقدمتين اللتين عليهما مدار اثبات الوجود الذهني
على ما هو رأي الحكماء والسوبر الخارجي العاري عن الوجود كما هو رأي آخرين
الا التشبث بهذين القولين وبيان ذلك يحتاج الى بسط فنقول اولا
ان خلاصة هذين القولين ومآلهما واحد وهو ان الحمل الايجابي لا يقتضي
تغاير الطرفين وامتيازهما بل يقتضي عدم ذلك وانما التغاير وما يدل عليه
من ثبوت امر لامر في الوجود الذهني الا ترى ان القول الاول صرح
في ان الثبوت بمعنى الحمل ليس خارجيا وان الحمل لا يقتضي ذلك
الثبوت وانما ذلك في ثبوت الاعراض لمحالها والمفهوم منه ان ثبوت
الشيء للشيء وما يشعر بالتغاير في صورة الحمل ليس الا في الوجود الذهني
فما لم يثبت لم يكن متحققا فليس فيها الا رفع الامتياز وظاهر ان القول
الاخير ايضا يدل على ذلك حيث صرح فيه بانه ليس في الحمل ثبوت امر
لامر يجب اعتبار الوجود الذهني بعد التصريح بالاتحاد ورفع الامتياز وهذا
مما لا خفاء فيه اذا عرفت هذا فنقول يندفع حينئذ جميع تلك الشبهات اما
اندفاع لزوم ثبوت الممتنع في الخارج سواء كان بحكم المقدمة الثانية
على تقدير انتفاء القوة الدراكة او بتحقق النسبة الخارجية التي تطابقها
النسبة الحكمية كما مر فلانا نقول ان صدق الحكم الايجابي بذلك المعنى
لا يقتضي الا عدم الامتياز بين الطرفين المعلومين سواء كان لشيء
منهما وجود فيه او لم يكن فقولنا شريك الباري غير اسمه ممتنع صادق
لعدم التمايز بينهما على تقدير الوجود كما ان صدق باقي الكليات على
افراده الموجودة لذلك ايضا فان عدم الامتياز بحسب الوجود الخارجي

اعم من ان يكون لها وجود في نفسه ويكون غير ممتاز عن الآخر فيه او لم يكن لثبوت
احدهما للآخر فيه حتى يلزم ثبوت المثبت له في الخارج على تقدير انتفاء القوة
المدركة كما اذا كان المراد بالحمل الايجابي هو الحكم بثبوت امر لآخر فانه ح يلزم
ذلك ليكون صادقا وذلك ظ جدا فان قلت اذا كان مصداق الحكم
الايجابي عدم الامتياز بينهما في الخارج ينبغي ان يكون حمل كل معدوم على
اخر ايجابا صادقا وليس كذلك كما لا يخفى قلت لا يلزم ذلك فان الحكم
على المعدومات انما يكون صادقا اذا كان طرفاه بحيث لو وجدا في
الخارج لكانا متميزين وظ ان هذا الامر في جميعها فظهر بما ذكرنا ان حمل الايجاب
بذلك المعنى لا يقتضي ثبوت امر لامر كما يقتضيه بالمعنى الاول بحكم المقدمة
الثالثة وايض الحمل بذلك المعنى لا يقتضي النسبة الخارجية بمعنى ثبوت امر لامر
كانتفائه لها بالمعنى الاول حتى يرد ان الممتنع ح يوصف بالامتناع يلزم
ان يكون موجودا في الخارج مع وجود القوى الدراكة لتحقق النسبة الخارجية
التي لا بد منها لمطابقتها النسبة الحكمية بناء على ان النسبة الخارجية غير صالح
لذلك على ما هو زعم الشارح الجليل بل يقتضي الاتحاد بمعنى عدم الامتياز
في الوجود تحقيقا او توهما واما ما قيل في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء من ان فيه
اشعارا بهذه النسبة فمبني على اعتبار المعنى الآخر للايجاب فلا بد ان يتحقق
على هذا المعنى النسبة الخارجية التي لا بد منها للمطابقة فلا يتخلص بذلك عن
هذه الشبهة واما وجه اندفاع لزوم التسلسل في الثبوتات المبني عليه استلزام
صدق المقدمتين لنفسه والاول فظ ايض لان الحكم بالثبوت اللاحق على الثبوت
السابق انما كان مستدعيا للثبوت الثالث بحكم تلك المقدمتين
على تقدير عدم اعتبارهما في صورة كما في الايجاب بالمعنى الآخر لم يكن ذلك

الاستدعاء حاصلا ولم يتحقق ثبوت ثالث وما بعده فلا يلزم التسلسل فيها واذا احطت
بما تلوناه عليك ظهر لك انه ما لم يتشبث بالمعنى الآخر للايجاب كما هو مقتضى
هذين القولين لم يتخلص عن تلك الورطات وبعد التشبث بذلك
لم يبق ما هو مدار اثبات دعوى هاتين الفرقتين فلم يثبت الوجود الذهني
ولا التقرر العيني وحصل ما هو المقصود من ايقاع الشبهة والتشكيك فيهما وظهر ايض
ان ما يتبادر اليه الوهم من انه يمكن ايقاع ذلك التشكيك وايراد هذه الشبهة
على تقدير كون الحمل الايجابي بمعنى الاتحاد كما اشرنا اليه سابقا بعيد عن الانصاف
فان الحمل بذلك المعنى يدفع تلك الشبهة والمحذورات وظهر ايض ان ما
قيل ان كلا الوجهين غير مفيد للنفع لعدم تحقق النسبة الخارجية التي قال انها
معتبرة في الخبر على ذينك الوجهين ولان ثبوت شيء لآخر على اي وجه
فرض مستلزم لثبوت ذلك الآخر فان انتساب الشيء الى المعدوم
المطلق ح يكون ما صدق عليه الموضوع محمولا يستلزم وجوده كيف لا
والمعدوم المطلق ليس هو هو ولا شيئا ما بالضرورة ليس كما قيل فان ما اعتبره
من معنى الحمل فائدة جليلة قد اطلعت عليها من دفع تلك المحذورات
وايض لم يلزم بسائر ما اورده وادعى بداهة استحالته فان من فسر
الحمل بذلك وانكر الوجود الذهني يقول معلومية الطرفين كاف للحكم وانتساب
المعلوم الى المعلوم بانه هو الآخر وغير ممتاز عنه على تقدير الوجود صحيح بدون
الوجود الذهني وان قيل المعلومية تقتضي ذلك الوجود وان كان العلم
هو الاضافة كما مر من امتناع التعلق بين العاقل والمعدوم الصرف قلت
ان الكلام في ان الحكم الايجابي بل صدقه لا يقتضي وجود الموضوع فلا يكون
دليلا على الوجود الذهني واقتضاء العلم والمعلومية له لا يقدح في غرضنا هذا

بعدم الامتياز بينهما في الوجود وعدم الامتياز
بينهما كاف لصدق ذلك الحكم صح

فتأمل تدر والله الموفق لنيل السداد ومنه الاعانة والارشاد مع اثبات
القدرة وانتفاء الاتصاف حاصلا انهم يثبتون قدرة الباري تع على ايجاد
الممكنات ويلزمهم على تقدير تحقق الشيئية بدون الوجود فلان ذلك
وهذا كفر صريح نعوذ منه ولا يخفى على ذي مسكة ان هذا المحذور مشترك
الورود بينهم وبين غيرهم والجواب واحد لا يقال ان الذات عند غيرهم
لما لم تكن ازلية امكن تعلق تأثير القدرة بها لانه يجاب بان تعلق التأثير بها
بجعلها ذاتا حالا يتصور سواء كانت حادثة او ازلية كما هو المقرر وبجعلها
ثابتة وان كان مما يتصور على تقدير حدوثها لكنهم اعني ما سوى المعتزلة
لا يقولون بالثبوت المغائر للوجود ومن هذا يعلم ان تعليل امتناع تأثير القدرة
في نفس الذات بالازلية انما يلائم كون المراد بنفس الذات بعدم
اخذها مع الوجود فقط حتى يكون مؤدى هذا التعليل ان الذات الثابتة
في الازل ليست باعتبار هذا الثبوت معلولة لامتناع ان يكون الثابت
في الازل مقدورا بناء على ما هو المشهور من ان المقدور لكونه مسبوقا بالارادة
يكون حادثا وان احتمل ان يقال انه يجوز ان يكون الارادة السابقة عليه
ازلية ويكون ذلك السبق سبقا بالعلية لا بالزمان فان قيل اذا كان
تلك الذات ثابتة في العدم ويكون غير معلولة على ما هو رأيهم فان علة الحاجة
الى المؤثر هو الحدوث والازلية ينافي الحاجة والتأثير لزم ان يكون تلك الذوات
واجبة لا ممكنة كما لا يخفى قلنا هم يجوزون ان يكون الشيء باعتبار الثبوت واجبا
وباعتبار الوجود ممكنا ولا يتحاشون عن ذلك هذا ولعل المص انما اقتصر
على الاتصاف وانتفائه بناء على انه اقوى ما يتمسك به في تعلق التأثير فاذا
ظهر انه غير صالح لذلك ظهر ما هو المراد اعني امتناع تأثير القدرة في شيء

وسواء كان المؤثر القدرة او غيرها صح

والجواب ان انتفاء راه قلت يمكن الجواب عنه باختيار ان التأثير في الذات
فانها ليست ممتنعة الوجود في الخارج كالاتصاف والوجود لئلا يصلح لذلك
واما ازليتها فلا ينافي التأثير فيها الا باعتبار الثبوت دون الوجود فيجوز
التأثير فيها باعتبار الوجود الحادث لكنه يجب ان الاول هو الجواب المذكور في
الشرح لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فيه قلت المفهوم
منه ان الاتصاف كما انه ليس بموجود في الخارج ليس بثابت فيه فلو حمل
قول المص وانتفاء الاتصاف على ما هو مصطلح المعتزلة حتى يكون في مقابلة
الثبوت الخارجي ويكون محصل هذا الكلام ان الاتصاف لكونه ممتنعا
عندهم وغير متقرر في الخارج لا يصلح ان يكون متعلقا لتأثير المؤثر بناء على
ان كل ما هو متعلق للتأثير لا بد وان يكون له نوع من التقرر فلا يمكن ح
الجواب عن الايراد بان التأثير في الاتصاف بمعنى ان يجعل الماهية
متصفة بالوجود لا بان يجعل الاتصاف به موجودا او ثابتا والمحذور هو هذا
لا الاول وذلك لما عرفت ان تعلق التأثير بالاتصاف بذلك المعنى
ايض يستلزم كونه ثابتا وذلك خلاف ما ذهبوا اليه وعلى هذا يمكن
ان يقال ان هذا الايراد غير وارد على المص وغيره ممن يقول بالوجود
الذهني فان هذا النحو من الوجود كاف لتعلق التأثير بالاتصاف حتى
~~انه انما يدعى ان التأثير بالاتصاف~~ حتى انه ربما يدعى ان التأثير في
الاتصاف بالمعنى المراد هو ايجاد الاتصاف في نفس الامر وايجاد
الماهية في الخارج هذا كله على تقدير ان يكون التأثير في الاتصاف واما اذا
كان في حيثية الاتصاف على ما هو مختار الشارح فالفرق مشكل فان الظاهر ان
حيثية الاتصاف بالوجود مستمر على كلا المذهبين

تأثير القدرة

ان يجعلها اه اقول حيثية الاتصاف هي نفس الماهية الموجودة في الخارج لوجود
هو عينها في الخارج لا امر زائد عليها فلا يرد ان الاتصاف بتلك الحيثية
ليس خارجيا والالزم ان يكون متاخرا عن الوجود بل انما يتصف
الماهية بها في الذهن فينبغي ان يقال ابتداء ان المؤثر يجعل الماهية
متصفة بالوجود الخارجي في الذهن   مانه في العدم مستغنية عن المؤثر
قلت استغناء تلك الذوات الثابتة عن المؤثر بناء على ان علة
الحاجة الى المؤثر عندهم هو الحدوث كما سمعت انفا وهو منتف عنها
فيكون ازلية ولا لمجرد الثبوت لا لوجوب الاستغناء كما سيجيء فلا يرد
ما سيورده الشارح من اللغو   والحال غير مقدور اه اول تاثير القدرة
في الحال آخر عند المثبتين لها والنافين ايضا كما هو المصرح به في محل مذهبهم
قالوا ان الاحوال ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا نجوز اجتماعها
فلا يرد ما يورده الشارح عن قريب من انه انما يقوم حجة على مثبتي الحال دون
من لا يثبت   بل يكفي ان يقال لو كان اه قلت مجرد الثبوت
لا ينفي التاثير والتاثر لجواز ان يكون ذلك الثبوت من علة فلابد
من انضمام الازلية فانها تنافي التاثير كما سمعت فلا وجه لما قيل نصرة
للشارح لانه كما ينفي تاثير القادر ينفي تاثير الموجب ايضا بخلاف تقرير الشارح
فان ازلية الذات انما تنافي تاثير القادر لا تاثير الموجب اذ اثر الموجب
يجوز ان يكون ازليا بالاتفاق   مع انه لو كان المعدوم ثابتا اه
يعني ان ما ذكره من عدم الفرق في اجراء برهان التطبيق بين الوجود
والثبوت انما يدل على تناهي الثابتات ولا يدل على عدم كون
الثبوت اعم من الوجود وانما يدل عليه لو كان اعمية الثبوت منه

مستلز

مستلزما للاتناهي الثابتات عقلا حتى يلزم من بطلان اللازم بطلان
الملزوم ومن البين انه لا يستلزمه وانما ذلك مذهبهم ومعتقدهم فيكون
هذا الزاما لهم   قلنا على راي المص لا يدل اه قلت منظوره الاستدراك
ما فيه بعد اذ يمكن ان يقال ان برهان التطبيق على رايكم يبطل لا تناهي
الثابتات لعدم اشتراطكم الترتب والمعية في اجراء هذا البرهان ولا حاجة
الى اخذ الوجود فانهم ان سلموا جريان هذا البرهان في الثابتات لزم بطلان
مذهبهم وان لم يسلموا لا ينفع توسيط انحصار الموجود وتناهيه بهذا البرهان
والحاصل ان كون هذا الدليل الزاميا مبني على كونه خلاف مذهب المص و
موافقا لمذهب الخصم في الاشتراط المذكور لا على اخذ تناهي الموجودات
ببرهان التطبيق فافهم   لما كان هذا دعوى الضرورة وفي بعض النسخ لما
كان هذه دعوى ضرورية قد يتوهم اختلاف مضمون ما بين النسختين
فان الاولى تدل على ان المط بديهي ولا حاجة الى ما ذكر من الادلة والثانية
على ان هذه المقدمة المذكورة في الدليل على اثبات ذلك المط ضرورية
وسائر المقدمات الزامية ودفع بان جعل هذا مقدمة الدليل بان
يقال انه لو تحقق الشيئية بدون الوجود لكان المتعقل من الوجود زائدا
عليها بل على الثبوت وليس فليس وان امكن لكن جعله عين الدعوى
اظهر فالتعويل على النسخة الاولى وكانها هي المغير اليها فافهم   وكذا بعضه
مقدور ومراد دون بعض قلت لما كان ثبوت المعدوم منافي كونه
مقدورا ومرادا امتناعا صرح على ما ذكر سابقا كان التشبث به في
ذلك المط الدفع فاعتبار هذا في اثبات تميزه لا في اثبات ثبوته
يفيد لذلك البيان صورة وان كان ذلك اعني منافاة المقدورية

للثبوت منافات للتميز بحسب المآل فح ان ما ينافي اللازم مناف
للملزوم ايض لكن ذلك في الشناعة ليس بمثابة ما جعل ذلك دليلا
على الثبوت فعلى هذا اخرج نوع من الجواب عما ذكره الش في الحاشية
في الجواب عمن يستدل على ان المتميز ثابت بان التميز صفة للمتميز وثبوت
الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف من انه يمكني ان حال المعدوم
مراد ومقدور والمرادية والمقدورية صفة ثابتة للمراد وثبوت الصفة
للموصوف فرع ثبوت الموصوف وكذا المقدورية والمعلومية وغيرهما
من الصفات فافهم   لم موه لشر اليها العقل اى يصح ان يشير اليها
العقل كثبوت المنفي فان المنفيات بعضها ممتاز عن البعض الاخر
كامتياز شريك الباري عن اجتماع الضدين   وثبوت المركبات
الخيالية كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وانسان ذي رأسين فان
بعض هذه متميز عن الآخر ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر
متصفة بالتاليفات والالوان والاشكال المخصوصة ومذهبهم ان الثابت
في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف هناك
الجواهر بالاعراض هذا ما قالوا واما اطلاق المركب عليها فمبني على
تركبها من الجواهر الافراد ويحتمل ان يعتبر فيها تركيب اخ كبحر من زيبق
واقع في جبل من ياقوت وكذا التركيب في انسان ذي راسين فتدبر
وثبوت الوجود والتركيب قلت مذهبهم ان الاحوال ليست
ثابتة في العدم مع انها متميزة والوجود من بينها متميز عن سائرها اما ثبوت
له في العدم فح ايض على ما قيل فانه لو ثبت في العدم وجود المعدوم حال عدمه
لزم اجتماع الوجود والعدم واما التركيب فلا شك ان ماهيته متميزة عن

عدم ثبوت الاحوال
مذهب اكثرهم

67

غيرها قالوا انها ليست معقودة حال العدم لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء
وانضمام بعضها الى بعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك مما لا يتصور حال
العدم   وان اريد تميزها في الذهن اه قلت لو لم تكن الكبرى على
هذا التقدير لزم كون الممتنعات ثابتة وذلك ظ وانه صفة ثبوتية كما سيأتي
في هذا الفصل اشارة الى ما سنذكره المص من الدليل عليه وان كان
مردودا وهو ان الامكان لو كان عدميا لم يكن الممكن ممكنا اذ لا عدم
لا تمايز بينها وح لم يكن بين الامكان ورفعه على تقدير كونه عدميا فرق
فيلزم ما ذكر   بل هو امر اعتباري كما سيأتي في هذا الفصل حيث
قال فيه والثلاثة اعتبارية ثم تعرض لدليل الخصم بالرد قيل الثبوتي ههنا
على ما هو تفسيره ما ليس السلب داخلا في مفهومه وانما يخرج عنه السالبة
المحمول فقط دون المعدولة فالعبارة الامكان لا يقدح في ثبوتيته بهذا
المعنى فلا يصلح المذكور في معرض السند للسندية فالاولى ان يقال الامكان
اعتباري اى ثبوته للموصوف بحسب الذهن فلا يلزم منه الا ثبوت
الموصوف فيه ويرد عليه ان اقامة الدليل الدال على ثبوت الامكان
بالمعنى الذي ذكره الشر ههنا لا بالمعنى الآخر المذكور في اثبات الوجود
الذهني يدل على ان المراد بالثبوتي هذا المعنى لا المعنى الآخر واعتبارية الامكان
ينافيه بلا ريبة وايض الاعتباري بالمعنى قصده هذا القائل ليس بمشهور
وبالمعنى المقابل للوجود الخارجي متعارف مشهور الا ترى ان قول المص
والثلاثة اعتبارية يدل على هذا المعنى لا المعنى الآخر نعم لو اقيم ههنا الدليل
الدال على الوجود الذهني ويثبت به هذا المدعى على ما اليه اشاره لم
يبعد واما القول بان المذكور ههنا هو هذا الدليل والجواب بالمنع والسند

غير منطبق عليه كما فهمه هذا القائل فهو بعيد جدا   واذ لا واسطة بين
الثابت والمنفي فيه والعاقل قلت انت خبير بان المركبات الخيالية واسطة
بينهما فانها من المعدومات الممكنة مع انهم لا يقولون بثبوتها على ما مر
وعرفوها بانها صفة لموجود قلت ينبغي ان يكون المراد بكونها صفة
للموجود مجرد حصولها وان لم يكن ذلك بشرط الوجود لئلا يشكل بالوجود
فانه حال عندهم وليس بمشروط بالوجود ولا يقال لا حاجة الى قولهم لموجود
فان صفة المعدوم خارجية بقولهم لا معدومة بناء على ان صفات
المعدوم عندهم لا يكون الا معدومة لانا نقول دلالة هذا القيد على ان
الموصوف بالحال يجب ان يكون موجودا بالالتزام وهي مهجورة في التعاريف
على انه يمكن ان يقال انما هذا القيد لذكر الا موجودا ولا فان الموصوف
به يجوز ان يكون معدوما وان لم يجز ان يكون الموصوف بالا معدوم
كذلك فبعد التعرض لذلك تعرض للقيد الآخر وبالجملة استلزام اللاحق
للسابق على ما هو المشهور لا يوجب عدم التعرض للسابق كما ان استلزام
المتحرك بالارادة للجسم النامي لا يوجب عدم التعرض له في تعريف
الحيوان فتدبر   قولنا الوجود موجود يتضمن الى قوله فيهما نون بعيد
اقول انما يتضمن الوجود وجود ثبوت الشيء لنفسه اذا كان المراد بالحكم
الايجابي هو الاذعان بثبوت المحمول للموضوع لا بالاتحاد كما هو الظاهر من
هو وحاشيته اي المص ايضا حيث نقول والحمل الايجابي يستدعي اتحاد
الطرفين بوجه واما اذا كان المراد به ما هو الظاهر منه فنقول ح لا يتضمن
هذا القول ثبوت الشيء لنفسه وانما يتضمنه قولنا الوجود موجود على عكس
ما ذهب اليه الشارح بيان ذلك ان نقول ان الحكم بالاول حكم بالاتحاد

لا بالثبوت حتى يتضمن ثبوت الشيء لنفسه والحكم بالثاني هو الحكم بالاتحاد بين الوجود
وبين ما ثبت له الوجود وهو بالضرورة يستلزم ثبوت الوجود لنفسه فعلى هذا قول المحشي
الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه مبني على ذلك فلا يرد عليه ما اورده المحشي نعم
لو قيل ان مفهوم الموجود امر مجمل وجداني يصح للعقل تحليله الى المبدأ وما نسب اليه
في الجملة لا في جميع الصور حتى يلزم ذلك فما نحن فيه ايضا لا يمكن ح منع تضمن هذا القول
لثبوت الشيء لنفسه لكن الظ على ما هو المتبادر من المشتق والمتعارف في
بيان مفهومه صحة ذلك التحليل مطلقا فتدبر   يكون في معنى قولنا بمعنى انه يكون
القول الاول في بيان معنى هذا القول والا فالظ ان يقول بمعنى هذا القول قوله
فان الفرق بين المعدوم والعدم آه لا شك ان الحكم على الوجود بانه ما سلب
عنه الوجود ولم يتميز عنه يستلزم سلب الوجود عن نفسه فعلى تقدير الفرق بين
العدم بمعنى سلب الوجود وبين المعدوم يلزم المحذور المذكور فلا نفع لهذا المنع
في دفعه فبقي المنع الثاني اعني منع كون العدم بمعنى سلب الوجود ولا احتمال
العدول ويرد عليه انه منع لا الفرق بان ذلك انه على تقدير عدم الفرق
بين الوجود والموجود وكذا بين المعدوم والعدم وكون قولنا الوجود موجود
متضمنا لثبوت الشيء لنفسه وقولنا الوجود معدوم معدولة لا سالبة يكون محصل
هذا الحصر والاستدلال ان الوجود اما موجود ولا موجود والقسم الاخير مع
معادلة اذ لا مجال لاعتبار سلب القسم الاول على هذا التقدير ح لا يمكن ان
يقال لما بطل القسمان الاولان تعين الثالث لاعتبار احد القسمين في
الثالث فبطلانه يستلزم بطلان الثالث على انه يمكن ح منع انحصار
الوجود في هذه الاقسام الثلثة كما لا يخفى فتامل يعرف   لكن لا يلزم انه
لا يكون الا من امرين متغايرين آه ذكر في حاشيته على هذا الموضع تصانيف

هذا القائل قدس سره مشحونة بان ثبوت الشيء لنفسه ضروري اول لعل مراده
قدس سره بما ذكر ان حمل الشيء على النفس بمعنى الاتحاد ضروري لا ان الثبوت
بمعنى العام كذلك ومن البين انه على تقدير حمل الموجود على الوجود يلزم ذلك
لا الحمل فلا يرد على مراده شيء فافهم   قال ان للمفهومات نسبا الى انفسها
آه قلت حمل المفهومات مثلا يصدق قولنا الجزئي جزئي بمعنى عدم التغاير
ويصدق ايضا الجزئي ليس بجزئي بمعنى ان هذا المفهوم ليس مما يمنع نفس
تصوره عن فرض الشركة بين كثيرين فلا اشكال   قلنا انا نمنع اتصاف
الشيء بنقيضه بهو هو آه قال في حاشية هذا المحل هذا في القضايا المتعارفة
تم واما اذا اخذت القضية طبيعية فيمكن اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو كما يقال
الجزئي ليس بجزئي هذا كلامه وعلى هذا لا يرد عليه ما قيل من ان هذا ايضا
غير ممتنع على اطلاقه فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام وان الشيخ قد اعترف
قبيل هذا بان الجزئي ليس بجزئي وكذا التشخص واللامفهوم والحق ان الممتنع
اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف الشيء بنقيضه ثم انك خبير بان
ما سمعته هذا القائل جوابا عما هو ما اعتبره الشريعة الاترى انه لو صدق على
ما صدق عليه مفهوم الجزئي انه ليس بجزئي لزم اتصاف الشيء بالنقيضين
فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد اما اول فكذب
اما اولا فلان ما ذكره يستلزم ان يصدق المعدوم على الوجود على تقدير ان
يكون لا موجودا ولا معدوما كما هو مذهب الخصم فان سلك بهذين المفهومين
اعني مفهومي الموجود والمعدوم صفة قائمة به وفرد من افراد نقيضه ضرورة كونه
مغايرا له فيصدق عليه انه لا وجود كما يصدق على السواد القائم بالجسم انه لا جسم
وذلك كما قال مستلزم لان يصدق عليه انه اعني الوجود لا وجود وهذا مفهوم

على نفسها بمعنى عدم التغاير والامتياز ضروري واما السلب فجاز فيه ذلك فيعني آخر منه

المعدوم

المعدوم ليكون معدوما بهذا الوجه على ذلك التقدير فليس هذا ما يدعي الخصم
استحالته حتى يرد بانه غير مستحيل وكيف يدعي ذلك وصدق المعدوم
عليه بذلك الوجه لازم على تقدير كونه حالا واستحالة اللازم يستلزم استحالة
الملزوم واما ثانيا فلان المراد باتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا هو ان
يقوم نقيضه الذي هو مبدأ الاشتقاق بلا واسطة وبذلك يصدق عليه
المشتق كما ان المراد باتصافه بما ليس بنقيضه اشتقاقا مثل ذلك لا ان
يصدق عليه ما يشتق من نقيضه بواسطة قيام امر به يصدق عليه بان ذلك
ليس مما يدعي استحالته الاترى ان السواد القائم بالجسم كما انه فرد من
نقيض الجسم لكونه مغايرا له كذلك فرد من نقيض كل صفة مغايرة له في
يصدق عليه انه لا علم ولا حركة ولا سكون وغيرها من الصفات
ويصدق بواسطة ذلك على العالم المتحرك الاسود انه ذو لا علم وذو لا حركة
فيكون العالم المتحرك الاسود غير عالم ولا متحرك وبالنظر الى ان العلم
لا سواد يكون لا اسود ايضا ومن البين استحالة مثل ذلك اعني ان
يكون العالم غير عالم لكن لا بذلك المعنى بل بمعنى ان يتصف الشيء
بالشيء الآخر ونقيضه اشتقاقا بان يقوم به الشيء ونقيضه بلا واسطة هو
ويحمل عليه ما يشتق منهما فظهر ان المراد باتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا انه
هل يجوز ام لا ما يكون من هذا القبيل لا ما لا سبيل الى دعوى استحالته
فالوجه ان يقال ان اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا واقع فان العلم
ليس بعالم والقيام ليس بقائم الى غير ذلك مما قيل ان الوجود معدوم
فيلزم قيام العرض بالعرض بناء على ان ما هو جزء العرض لا بد وان
يكون عرضا وان لم يجب ان يكون كل ما هو جزء للجوهر جوهرا وذلك لان

ل
مغايرة

قيام المجموع بالموضوع يستلزم قيام كل جزء به بخلاف عدم قيام المجموع به فانه لا يستلزم
عدم قيام كل جزء به وذلك ظ لا ستره به بان يتوقف قيام احدهما
اه قلت لا خفاء ان المدعى هو احتياج بعض الاجزاء في الوجود الى وجود
الاخر والذي ذكره وان كان يستلزم كون المحتاج بوجود البعض لكون
القيام بالمحل مما يتوقف عليه الوجود لكنه غير مستلزم لكون المحتاج اليه
وجود البعض الاخر فان الاحتياج الى ما يتقدم على وجود الشيء ليس
احتياجا الى وجوده فتدبر وهكذا الكلام في الاحوال وذلك لانه في
الامور الثابتة في العين فان الاحوال عند القائلين بها ثابتة وان لم
تكن عند النافين كذلك فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم
بالمعدوم اصلا وذلك لان القيام اما تحقق على تقدير كون الاجزاء
موجودة في الخارج واما على تقدير ان لا تكون موجودة فهو فلا كلام على
ما صرح به في موضع يليق به في الصورة المذكورة لا يلزم قيام الصفة بالصفة
ايضا كما لا يلزم قيام العرض بالعرض فانه جائز فيه ايضا لكن سوق كلام الشارح
يشعر بتحقق القيام في تلك الصورة حيث نفى كونه قيام العرض بالعرض
ولم ينف اصل القيام لا يقال انهم يجوزون قيام الصفة بالصفة فما عدا
قيام العرض بالعرض فلذا اعتبره الشارح في دفع النقض من قبلهم ولا يقدح
في جريان الدليل المذكور اذ مقصوده هنا دفع ذلك المحذور على وجه
يطابق رأيهم لا تصحيح مذهبهم وقواعدهم حتى يقدح فيه ما ذكر من جريان
ذلك الدليل ولم يصح التزام قيام الصفة بالصفة لانه من قبيل العذر
الاتي ولا يقال ايضا لو جاز عندهم قيام الصفة بالصفة لما قالوا ان الاجزاء
اذا كانت احوالا تقوم بما قام به المركب منها لانا نقول قيامها بالمحل اعم

فلا يرد ان قيام الصفة بالصفة مطلقا جائز بدليل امتناع قيام الوصف بالوصف صح صح

من ان يكون بلا واسطة او بها فعلى تقدير قيام بعضها بالبعض الآخر وقيام
ذلك البعض الاخر بالمحل يتحقق قيام كل منها بذلك المحل لكن يلزم ح
ان ما اعتبر في تعريف الحال من انها صفة لموجود اعم ايض من ان
يكون صفة له بالذات او بالواسطة هذا كله على تقدير اعتبار القيام بين
الاجزاء وان لم يكن موجودة في الخارج فتدبر ولم يجوزوا ان يكون
المعدوم مقوما له لا يقال من جوز كون الحال مقوما للموجود يلزمه ان يجوز
كون المعدوم مقوما له وذلك لانه اما ان يصدق قولنا كل ما هو معدوم فهو
لا يكون جزءا للموجود او لا يصدق فان صدق لزم ان يصدق بحكم العكس
قولنا كل ما يكون جزءا للموجود فهو موجود فلا يصح ح ان يكون الحال جزءا له
للموجود لانا نقول من يقول بالحال يقول بصدق هذه الكلية ولا يلزمه
بحكم العكس ما ذكرته فان عكسها عنده اعم منه وقولنا كل ما يكون جزءا
للموجود فهو لا معدوم سواء كان موجودا او لا موجودا ايض نعم يلزم ذلك
في الواقع لكون اللامعدوم ليس اعم منه في الواقع هذا واما ما ذهب اليه
الشارح من ان من جوز كون الحال لكونها واسطة مقومة للموجود
فلا عليه ان جوز كون المعدوم مقوما للحال لذلك فربما يقال عليه ان
تجويز كون الحال مقوما للموجود وعدم تجويز كون المعدوم مقوما للموجود بناء
على ان انعدام الجزء مستلزم لانعدام الكل فعلى هذا كيف يمكن التزام
ان الحال متقوم بالمعدوم نعم لو كابر احد ومنع ذلك الاستلزام وجوز تقوم
المعدوم للموجود لامكن ذلك الالتزام واما بدون ذلك فلا لعدم الفرق
وقد يسبق الى الوهم بيان الفرق بين كون المعدوم مقوما للموجود وبين
كونه مقوما للحال وجواز احدهما دون الآخر بناء على كون الحال واسطة

وان لم يصدق يلزم ان يصدق نقيضه وهو قولنا بعض ما هو معدوم يكون جزءا له صح صح

بهذا الوجه وهو ان يقال لو تركب الحال من جزئين احدهما معدوم والآخر موجود
لم يخرج عن كونها واسطة لاعتبار كلا الجزئين فيها بحكم الجزء الموجود لا يكون
معدوما صرفا وبحكم الجزء المعدوم لا يكون موجودا بخلاف ما اذا كانت
الاجزاء باسرها معدومة وبخلاف ما اذا كان المركب موجودا لا واسطة
فانه يلزم على الاول انعدامه وعلى الثاني كونه واسطة لا موجودا محضا
فعلى هذا يمكن ان يقال ان الواسطة كما انها يجوز ان يكون متقوما
بما ليس بواسطة فكذا يجوز تقومها بما ليس بواسطة ولا يخفى وجه
دفعه بما ذكرنا من ان انعدام الجزء مستلزم لانعدام الكل على ما هو مقتضى
البديهة وانت خبير بان البديهة كما تقضي بذلك كذلك تقضي بان وجود
الكل مستلزم لوجود الاجزاء فيمتنع ان يقوم الحال بالموجود لا يقال
لعل من جوز ذلك يدعي ان البديهة تقضي بان وجود الكل مستلزم
لان يصدق على الجزء انه ليس بمعدوم سواء كان يصدق معه انه ليس
بموجود او انه موجود لانا نقول ح يمكن ان يقال ان البديهة تقضي بان
انعدام الجزء يستلزم ان يصدق على الكل انه ليس بموجود سواء كان
معدوما صرفا او كان ليس بمعدوم ايضا وهذا هو الباعث للشارح على ما ذهب
اليه من تجويز تقوم الحال بالمعدوم قياسا على تقوم الموجود بالحال وبالجملة
استلزام وجود الكل لوجود الجزء واستلزام انعدام الجزء لانعدام الكل
متساويان عند البديهة فاي معنى يراد باحدهما يراد بالآخر مثله ح يقال
من نظر الى المنافاة في الكلية والجزئية انما هي بين حدي الوجود والعدم
لا بين احد هذين الحدين والواسطة بينهما وجوز تقوم الواسطة بحد الوجود
بناء على انها قد تجاوز عن حد العدم المنافي لحد الوجود وزعم ان استلزام

وجود الكل لهذا القدر المتجاوز عن حد منافيه فلا علة لو جوز تقوم المعدوم للواسطة
لكونها غير واصلة الى حد الوجود المنافي لحد العدم والحاصل انه يجوز تقوم الواسطة
لكل من حدي الوجود والعدم ويجوز ايضا تقوم كل من الحدين للواسطة
فعلى هذا يحتمل ان يكون اجزاء الحال الواسطة موجودة كما انها يجوز ان يكون
معدومة باسرها ويحتمل ايضا ان يكون اجزاؤه كل من الموجود والمعدوم
باسرها واسطة بكل ذلك لما عرفت من ان المنافاة في الكلية والجزئية
ليس الا بين الحدين نعم لا يجوز ان يكون الاحوال التي هي اجزاء للحقيقة
الموجودة متقومة بالمعدوم لئلا يلزم كون المعدوم جزءا لما لم يصدق عليه
انه لا موجود كما اعترف به الشارح في آخر هذا القول وقرر النقض بتلك الاحوال
فلا يرد عليه بعد اعترافه بذلك من انه لا يمكن دفع النقض بما ذكره الشارح
من جواز كون مقوم الحال معدوما في الاحوال التي هي اجزاء بعيدة للموجود
كما اورده عليه من لم يصل نظره الى آخر هذا الكلام فان قلت يلزم على
ما ذكرت ان يكون الحال هو المركب من الاجزاء الموجودة كما انها
هو المركب من الاجزاء المعدومة لاشتراك تلك الاجزاء اعني [illegible]
ذلك من حدي الوجود والعدم قلت اذا لم يكن وجود الكل مجموع
وجودات الاجزاء على ما ذهب اليه من جوز تركب الموجود من الاحوال
لم يكن ذلك بعيدا ويعلم من هذا انه لو اورد النقض بالاحوال التي
ليست باجزاء للموجود كالوجود لا يمكن دفع ذلك النقض باختيار كونها
موجودة كما امكن باختيار انها معدومة ايضا فايراد النقض على وجه لا يكون
له وجه دفع من قبل القائلين بالحال مخصوص باحوال هي اجزاء للحقيقة
الموجودة كقول المص طاب ثراه ولو قضوا بالحال نفسها لحول على

تلك الاحوال لا على مطلقها واذا اطلعت على ما تلوناه ظهر لك وجه اندفاع
ما قيل عليه من ان تجويز تقويم المعدوم للحال لكونه منافيا لما هو اجلى البديهيات
يعني ان انتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الكل موجب لنسبة امر شنيع الى
جماعة من العقلاء مع عدم تصريحهم بذلك و عدم استلزام تصريحاتهم
اياه وذلك مستبعد جدا وذلك لان خلاصة ما اختاره الشارح كما سمعت
انما هو ان من يقول بعدم استلزام وجود الكل لوجود الجزء بناء على
امر الواسطة واعتبارها على وجه يتقرب الى العقل كون تقويم الواسطة
للمعدوم فمن شانه ان يقول بتقويم المعدوم للواسطة ايضا على هذا الوجه
ثم ان ما ذكره هذا القائل في توجيه جواز تقويم الحال للموجود وعدم جواز
تقويم المعدوم له بعد عدم اتمام ما تصدى له من ان ذلك التركب في الثبوت
لا في الوجود لما يرد عليه من انه يمكن بذلك ان يكون الموجود متقوما بالمعدوم
في الثبوت ايضا على ما هو مذهب القائلين بالحال من ثبوت المعدومات
من انهم تخيلوا ان الحال لكونها عارية عن صفتي الوجود والعدم يصلح
ان يصير المركب منها متصفا باحد الصفتين بخلاف المعدوم فانه متصف
بالعدم فلا يجوز تركب الموجود والحال منه لسرايه عدم الجزء الى الكل و
هذا كما ان الاجزاء الشفافة قد يصير المركب ابيض كالثلج مثلا ولا يجوز
ان يصير الاسود جزء اللابيض والشفاف وغير ذلك مما اعترف
هذا القائل بكونه خيالات واوهاما لا يخفى على المنصف انه تكلفات مردودة
وتمحلات عنها مندوحة بما ذكرنا في توضيح المقام وتبيين المرام
قد يشترك في مفهوم اه قلت لهم ان يجيبوا عن هذا بان مطلق
الاشتراك سواء كان في ذاتي او عرضي لا يوجب اللبس في الاحوال

وانما يوجبه الاشتراك في الذاتي واللازم من تعريفكم ليس الا هذا المطلق و
ذلك لان مفهوم الحال على تقدير كونه عرضا لافراده لا يوجب الامتياز
بامر داخل فيها حتى يساق الكلام فيها ويقال ان كل واحد من تلك الافراد
يشتمل على حالين متقومتين له ولا يجوز وجودهما ولا عدمهما بل يجوز على
هذا التقدير ان يكون الامتياز بين تلك الاحوال بانفسها والاشتراك
في العارض العدمي على ما اشار اليه الشارح قبيل هذا   لانا نقول كما مر غير مره
برهان اه قلت اذا كان كون اللبس في الاحوال باطلا في نفس الامر
وان كان جائزا عندهم فادعاء في المعارضة ودفع النقض فيلزم ح انهدام
ما اجاب به سابقا عن هذا النقض من جواز تقوم الحال بالمعدوم فانه كان
بناء على التزامهم ذلك بل على ان مبناهم ذلك الالتزام كما عرفت وذلك
لانه يمكن ان يقال ان هذا العذر غير مسموع لان عدم الجزء مستلزم لعدم الكل
بالبداهة ولا ينفع تسليمهم والتزامهم ما هو كالاصل لعدم هذا الاستلزام فتدبر
ومن انتفاء تباينهما حيث اه قال في حاشيته هذا المقام كونه من
تفاريع القول بثبوت المعدوم تامل قلت وجه هذا التامل عدم توقف
ذلك على كون المعدومات ثابتة بحسب الظاهر اذ ثبوت التباين بينهما اقرب
الى كونه فرعا له من الانتفاء وانت تعرف ان تساوي الذوات في
حال العدم في تمام المفهوم الذاتية واختلافها بنفس الصفات في تلك الحال
على ما هو المراد من الانتفاء المذكور مما لا يمكن بدون الثبوت فان اتصافها
بشيء وهو اللازم لهما اعني التساوي والاختلاف على الوجه المذكور موقوف
على ثبوت الموصوف كما لا يخفى   كالجوهرية والسوادية قال غير ابن عياش
ان المعدومات في حال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون الجوهر

جوهرا وكون البياض بياضا وكون السواد سوادا وكون العرض عرضا ومن
ومثل هذا هو المراد بالصفات التي للاجناس وهي علة بشرط الوجود
ملت الظاهر ان المط مغايرتها في حال الثبوت وما ذكر من علة الجوهرية
للتحيز بشرط الوجود لا يفيد ذلك بل يفيد المغايرة في حال الوجود ويدفع
ذلك بدعوى استلزام مغايرتها في هذه الحال لمغايرتها في حال اخرى
كالوصف بالجوهرية فان من يقول باتصاف المعدوم بالصفة
الجنسية كالجوهرية فعلى تقدير كون هذه الصفة لا تغاير شيئا ما لزمه القول
باتصافه بهذا الشيء كالتحيز موصوف بالتحيز لا الحصول في الحيز فان
التحيز عنده علة للحصول في الحيز بشرط الوجود واما من يقول بالحصول
في الحيز ايضا فلم يشترط في علية التحيز للحصول في الحيز الوجود فاذا ثبت
بذلك صفة قلت المفهوم منه ان العدم هل هو صفة للمعدوم ام لا ولا شك
ان الاتصاف بهذه الصفة ايضا فرع للتميز والثبوت كسائر الصفات
وقد يتوهم ان المراد بذلك انه هل يمكن ان يكون للمعدوم في حال العدم
وصف ينشأ ذلك صفة العدم وليس هذا اختلافا في اتصاف المعدوم
بصفة من الصفات كما سبق فان ذلك كان في حال العدم وبسبب
الثبوت لا بسبب العدم واما هذا فهو ما لا جله لكن النقل عنهم ترجيح بل تعيين
الاول فافهم اقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات
اه اقول احد الامرين لازم اما ان لا يكون الاختلاف بين الفريقين
منهم في وقوع الشك في ثبوت الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم
وغيرهما وعدم وقوعه في ذلك اختلافا معنويا او يكون السفسطة المذكورة
لازمة بيان ذلك ان يقال ان المراد بتلك الصفات التي يدعي المجوز

لاتصاف المعدوم بصفة اتصاف الصانع بها على تقدير ان لا يكون موجودا
اما الصفات التي لا يترتب عليها آثارها او الصفات التي لا يترتب عليها تلك
الى آخره
الآثار او مطلق الصفات بدون اعتبار احد هذين القيدين فان
كان الاول يلزم السفسطة بلا خفاء ضرورة ان العالم بالشيء والقادر عليه مع
ترتب اثر العلم والقدرة لا يكون الا موجودا كما ان المتحرك والمتلون بالحركات
والالوان الموجودة كذلك البتة وان كان غيره يلزم الامر الاول اما على
الشق الثاني فظ لان من لا يجوز وقوع الشك فيما ذكر يبتني ذلك على الصفات
المترتب عليها الاثر ومن يجوزه يبتنيه على خلاف ذلك ويكون الحاصل
ح ان العالم بالشيء مع ترتب الاثر يكون موجودا بالضرورة وبدون ذلك قد لا يكون
موجودا ومن البين ان هذا ليس خلافا بحسب المعنى واما على الشق الثالث
فلان الموصوف بمطلق العلم في ضمن احد الفردين يجب وجوده عند احدهم
واحد ح
والموصوف به في ضمن فرد آخر لا يجب وجوده عند واحد آخر ولا نزاع بينهما
وهذا هو المراد على هذا التقدير كما لا يخفى فلزم ما ذكرنا من ان كون هذا الاختلاف
معنويا مستلزم للسفسطة لا يقال كلام الشارح في قوة منع لزوم السفسطة والسند
وما ذكرته كلام على السند وهو لا يجدي على ما هو المشهور الا اذا كان ذلك السند
مساويا للمنع وليس كذلك لاحتمال استناده بسند آخر لا يوجد فيه هذا السند
المذكور كما اختاره بعض الافاضل حيث قال ان مرادهم بما ذكر انه
بعد العلم بان ما هو صانع للعالم يجب ان يكون عالما قادرا لا بد من الدليل
على اثباته فان ذلك غير مستلزم لوجوده فانه راجع الى تقدير الاتصاف
بالصفات الخارجية وظاهر انه لا يقتضي وجود الموصوف في الخارج لانا نقول
المراد بما ذكر ان المذكور للسند لا يصلح للدخل المذكور كما ان المذكور لبيان

ابطال السند الآخر ومواته لا معنى لحمل هذا الكلام بذلك المعنى على ما هو مختار
هذا الفاضل من تفاريع القول بثبوت المعدوم مجد للنفع بناء على ان المراد
به ذلك لا ابطال المنع ولا يقال ايضا ان هذا الاختلاف مخصوص بالفرقة
القائلين بجواز اتصاف المعدومات بالصفات لا انه مشترك بينها
وبين غيرها وح يجوز ان يكون الاختلاف معنويا لاحتمال ان يكون بعض
من هذه الفرقة لا يجوز كون الموصوف بصفة العلم مثلا وان كان بلا ترتب
الاثر معدوما والبعض الآخر يجوزه لانا نقول ان هذا لا يحتمل عند احد من
هذه الفرقة فان كلهم على جواز اتصاف المعدومات بمثل هذه الصفات
على ما هو الظ من مذهبهم ممن يدعي خلافه فعليه النقل عنهم واما ما قيل من انه
قد ينقل عن المعتزلة انهم اتفقوا على جواز وقوع الشك المذكور ولا يختص
ذلك بالفرقة الذاهبة الى جواز اتصاف المعدومات بالصفات كما افاده
الشريف وح لا يتم البيان الذي ذكره الشريف في وقوع الشك على ما لا يخفى والبيان
التام على هذا ان يقال انهم لما جوزوا عن آخرهم ان يكون للشيء ثبوت
عاريا عن صفة الوجود فلا يكون وجود الموصوف بصفة ضروريا لان
العقل لا يستبعد عن ان يكون الثبوت كافيا في الاتصاف في بادي
النظر فيمكن ان يعرض الشك في وجود الموصوف بعد الجزم بالاتصاف
لذلك فيرد عليه انه لو كان الامر عندهم كذلك لم يكن بينهم اختلاف
في اتصاف المعدومات بالصفات حال الثبوت والعدم فبعد تحقق
الاختلاف بينهم في ذلك كيف يمكن ان يعرض لهم الشك بناء على
ذلك ضرورة ان تجويز كون الثبوت كافيا في الاتصاف عند جميعهم على ما ذكره
هذا القائل ينافي مذهب من قال بان المعدوم الثابت في حال الثبوت

لا يتصف بصفة من الصفات اصلا وهذا ظاهر جدا فعلى تقدير صحة هذا النقل يحتاج
في توجيه هذا الكلام الى شيء آخر ويحتاج ايضا الى ان يحمل قول المصنف ووقوع
الشك على انه معطوف على قوله داخلا فيهم حتى لا يكون في حيز الاختلاف
ويكون الحاصل ان المتفرع على ثبوت المعدوم هو هذا والفروع الاربعة
السابقة عليه لكن الشريف العلامة قدس سره قد صرف قول صاحب
المواقف الدال على ان المعتزلة كلهم على ذلك عن ظاهره وقيده بكل القائلين
بثبوت المعدومات وباتصافها بالصفات فتدبر وكن على بصيرة
بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بها اه قلت لا يخفى ان ذلك على تقدير عدم
كون الحال معللا بالحال والا فكيف يصح ان يعتبر في علة الحال كونها موجودة
نحو اللونية للسواد قلت يفهم منه ان الموصوف بالحال التي هي
اللونية هو السواد لا الاسود الذي هو محله وقد صرح الشريف قبل هذا بان حالة
مثل اللونية بالنظر الى محله ولعله اراد بالسواد الاسود ولا يلزم ح ان يكون
اللونية معللة بالسواد العام لجواز لتأخر السواد عنها فلو قال بدله نحو اللونية
للاسود لكان اظهر وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال اول
قد جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تع على ما نقل عنه من ان
ذاته تع حالة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة واما يمتاز عنها بالالهية
التي هي حالة موجبة لاحوال اربعة هي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية
التامتين اللاتي هي عند ابي علي الجبائي سبب لامتياز ذات الواجب
بدون اعتبار الخامسة التي اعتبرها ابو هاشم فان قلت لعل هذا
النقل مخالف لما سينقله الشريف عن ابي هاشم من ان الاحوال المعللة
لا تكون الا الحيوة وما معها من العلم والقدرة فان غيرها من الصفات

كالسواد والبياض وغيرهما لا توجب لمحالها احوالا على مذهبه بخلاف من
يثبت الاحوال من الاشاعرة فانهم يقولون ان الاسودية والابيضية
والكائنية والمتحركية كلها احوال معللة فعلى مذهب هولاء لا يكون علة الاحوال
المعللة مختصة بالحيوة وتوابعها على ما ذهب اليه ابو هاشم وذلك لان هذا
النقل يدل على ان الاحوال المعللة علتها الحيوة وما يتبعها كالحيية والعالمية
وغيرها والنقل الاول دل على انها معللة لا بها بل بالجائية الخاصة المذكورة قلت
لا مخالفة بينهما فان الاول يدل على ان الحال المعلل بالحال مختص بالواجب
تع وصفاته المذكورة ومعلل بالحال الخامس والثاني يدل على ان الاحوال
المعللة بغير الحال معلل بتلك الصفات في غير الواجب تع وخلاصته
ان الحال المعلل مخصوص بالحي عنده فان كان معللا بالحال يكون الموصوف
به الواجب وعلته الحال الخامس المذكور وان كان معللا بغير الحال فالموصوف
به غير الواجب وعلته الحيوة وما يتبعها متساوية في انفسها يعني التساوي
في الحقيقة واما عند نفاة الاحوال فالذوات متخالفة في الحقيقة اذ يجوز
ان يلاحظ العقل مجردا عما عداه بالكلية قلت بعد تسليم ان الوجود من
المعقولات الثانية وانها ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر جواز ذلك
امر شنيع كما لا يخفى على ذي مسكة فالوجه ان يراد باطلاقه ان لا يتقيد بخصوصيات
المهية لا ان لا يتقيد بعروض اصلا ويقابله عدم مثله اي عدم غير مضاف
الى المهيات المخصوصة وهذا لا ينافي اضافته الى ما يضاف اليه الوجود الذي
يقابله بواسطة اضافته اليه كما لا ينافي اضافته الى نفس ذلك المقابل الحاصل و
ان كون العدم مقابلا للوجود ونقيضا له كما صرح به المص سابقا حيث قال
واتحاد مفهوم نقيضه يقتضي ان يكون رفعا منسوبا اليه لا رفعا غير مقيد بشيء اصلا

فان الرفع بذلك المعنى نسبته الى جميع المفهومات على السواء فلا يختص بكونه
نقيضا له دون غيره وبعد اعتبار هذه النسبة في مفهومه ان ينسب بواسطة
الوجود الى ما ينسب هو اليه فعلى تقدير كون ما ينسب اليه الوجود امرا مبهما كما
اذا كان الوجود مطلقا لزم ان يكون ما ينسب اليه العدم المطلق الذي هو نقيض
له امرا مبهما سواء تعقل العدم غير مضاف الى مفهوم من المفهومات وجودا
كان ذلك المفهوم او غيره او لم يتعقل بدون الاضافة كما يدل على كونه من
المعقولات الثانية المفسرة بالتفسير المذكور على ما عرفت في الوجود ولا شك
ان التقييد المعتبر في جزء مفهوم العدم المقابل للوجود لا ينافي الاطلاق المقصود
في تمام معناه فان الاطلاق والتقييد في المفهومات انما يعتبران بالقياس
الى المعنى المطابقي كما هو الشايع والمتبادر عند الاطلاق واذا عرفت ذلك ظهر
لك ان ما ذكره الشارح في تفسير هذا الكلام اعني قوله غير مضاف الى شيء اصلا
بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره ليس كما ينبغي اما اولا
فلان العدم بهذا المعنى ليس مقابلا للوجود كما عرفت آنفا واما ثانيا فلان
كونه من المعقولات الثانية ينافي ذلك لا يقال اراد به انه بعد التقييد
بما لا بد منه للمقابلة ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن المغاير لانه ملحوظ
بلا قيد اصلا لانا نقول يرد بعد الاشكال الثاني اعني كونه من المعقولات
الثانية فانه يقتضي الاضافة كما نبهت عليه بعد التقييد بالوجود فاعرف جميع
ذلك وما يقال ان الوجود امر لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما فاقال
في حاشية هذا الموضع ايرادا عليه اولا ما حاصله ان قولكم الوجود غير متصور
بدون النسبة الى معروض ما يتضمن الحكم على الوجود والغير المنسوب بانه غير متصور
بدون تلك النسبة فان المحكوم عليه ليس هو الوجود المقيد على ما هو الظ ويرد نقول

ان هذه الدعوى اعني الحكم على الوجود الغير المنسوب الى معروض ما بانه غير
متصور بدون النسبة اعتراف بما هو مدعانا اعني ان الوجود الغير المنسوب
متصور وبان مدعاكم كاذب لما عرفت من ان الحكم على الوجود الغير المنسوب
بانه غير متصور كاذب ثم عارض فيها ايضا بهذا الدليل بانه جار في الحكم على
الواجب تعالى بانه غير متصور مع انه صحيح لا اثر للفساد فيه واجاب عن
المعارضة ثم اجاب عن هذا الايراد اما ببيان جريان الدليل فيه فبان يقال
حاصل ما ذكرتم في بيان ان هذه الدعوى اعتراف بكذب ان الوجود الغير
المنسوب غير متصور وبصدق مدعانا اعني ان الوجود الغير المنسوب متصور
هو انه لو صدق هذه الدعوى لزم اجتماع النقيضين اعني كون الشيء متصورا
وغير متصور ولا شك ان ذلك جار في كل ما يحكم عليه بانه غير متصور ويكون
ذلك الحكم صحيحا وصادقا كالحكم على الواجب تع بانه غير متصور حكما لا شك
في صحته فما يكون جوابا عنه في هذا الحكم الصحيح فهو جواب عنه في حكمنا هذا واما
الجواب عنه فبان يقال ان الدليل المذكور غير جار في تلك الصورة للفرق
البين بينها وبين تلك الدعوى وذلك لان الواجب متصور بالوجه فيمكن
لنا الحكم عليه بانه غير متصور بالكنه او بوجه اخر ولا يلزم منه الا ان يكون الشيء المتصور
بوجه غير متصور بالكنه او بوجه آخر وليس هذا اجتماعا للنقيضين كما لا يخفى
وظ انه لا يتمشى مثل ذلك في تلك الدعوى فان الحكم فيها على الوجود الغير
المنسوب بانه غير متصور اصلا وبوجه من الوجوه ولا شك انه اجتماع للنقيضين
وهذا هو خلاصة هذا الدليل الدال على ان هذه الدعوى اعتراف بمدعانا وبكذب
تلك الدعوى واما ما اجاب به عن هذا الايراد بعد تقويته بدفع ما يعارضه فهو ان
الحكم ههنا ليس على الوجود الغير المنسوب الى شيء كما يتبادر اليه الفهم بل الوهم

على

على ما هو الظ حتى يلزم ما ذكر من المحذور اعني اجتماع النقيضين بل الم ع بالحكم
المذكور هو الوجود المنسوب الى شيء عند من يدعي ذلك ويكون حاصل هذا الكلام
انا بعد ملاحظة الوجود المنسوب الى شيء نحكم عليه بانه لا يتصور ولا يلاحظ بدون
تلك النسبة ولا فساد فيه واما ذلك على تقدير ان يكون الم عليه هو الوجود
الغير المنسوب الى شيء مجرد دعوى بلا دليل اه قد عرفت انفا انه
لا وجه لهذا الايراد بعد تسليم كون الوجود والعدم من المعقولات الثانية
على ان هذا الحكم في العدم المقابل للوجود تمام بدون اعتبار كونه من ثواني
المعقولات على تقدير ان يكون المراد بالشيء المضاف اليه العدم اعم
من الوجود كما هو مقتضى سوق كلامه واما ان البديهة تشهد بخلاف ذلك
فيرد عليه ان البديهة تشهد بان العدم المقابل للوجود لا يتصور بدون
النسبة اليه ولعله اراد بالعدم المقابل مفهوما يصير بعد الاضافة الى الوجود
مقابلا له وبني الكلام عليه فالتوجيه يمكن ان يقال انه بان يفهم بدون تلك الاضافة
اولا يفهم اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم اه قلت لا يخفى
على احد ان التقييد الداخل في مفهوم لا ينافي اطلاقه بشطره ان التقييد
الواقع في مفهوم الانسان لا ينافي كونه مطلقا باعتبار تمام معناه كما عرفت
سابقا ولعل ذلك منه بناء على عدم اجراء هذا الكلام في العدم المقابل
او على اعتبار المقابل بالمعنى الذي مضى انفا ولا يخفى بعدهما واما ثانيا
فلانه قد يتصوراه فانه ان اراد به ان تصور العدم منفصلا ممكن مع الغفلة
عن تصور مفهوم الوجود فذلك ع وان اراد ان تصوره باي وجه كان
ولو بالاجمال كذلك فمم ولكنه لا ينافي ذلك كون مفهوم العدم سلب الوجود
بناء على ما هو المصرح به في موضعه من ان تعقل المفهوم مجملا لا يستلزم تعقل

فيه ان اراد ان [illegible] اعم من [illegible] الاضافة الى الوجود [illegible] الوجود [illegible]

ما نعتبر فيه واخطاره فتدبر   قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم اه اقول
حاصل هذا الجواب ان المحقق في تينك الصورتين هو الوجود المطلق
بمعنى اعم من الذهني والخارجي ثم استلزام تحقق الفرد والمقيد للعام والمطلق
وكذا العدم المطلق بمثل ذلك المعنى اعني اعم من الذهني والخارجي ولا تقابل
بينهما وانما التقابل بين الوجود المطلق اما بذلك المعنى وبين رفعه اعني عدم
التحقق ذهنا وخارجا واما بالمعنى الذي مر ذكره اعني ان لا اتصاف الى معروض
ما وبين العدم المطلق بمثل ذلك المعنى والمحقق في تينك الصورتين
ليس احد هذين المعنيين المتقابلين فالمتقابلان غير مجتمعين والمجتمعان
غير متقابلين هذا ما قصده وانت خبير بان المطلقين بالمعنى الذي قصده الشارح
متحقق فيهما ضرورة ان تحقق الوجود المنسوب الى مهية مستلزم لتحقق الوجود مع
قطع النظر عن الاضافة وكذا تحقق العدم المنسوب اليها للعدم المطلق بذلك
المعنى فالوجه ان يقال ان تحقق المطلقين فيهما لما كان مختلفا بحسب
الذهن والخارج لم يكن محذورا والحاصل ان العدم المطلق بمعنى غير
المنسوب الى مهية انما يقابل الوجود المطلق بذلك المعنى اذا كان
مساويا لسلب الوجود العام وح لا يكفي ما ذكره الشارح في دفع هذا المحذور
من ان المراد بالمطلق هنا ما ذكره سابقا فتدبر   هذا ما سنح لي في شرح
هذا المقام اه اقول وقد سنح لي في شرح قول المص وقد يجتمعان لا باعتبار
التقابل ان الوجود المطلق يجتمع مع العدم المطلق لكن لا باعتبار حلولهما
في محل واحد بل بعروض احدهما للآخر فقد اشار بسلب اعتبار التقابل
الى ان الاجتماع منهما ليس بالنسبة الى الثالث لكون ذلك الاجتماع مستحيلا
والحاصل ان هذا الاجتماع ليس اجتماعا فيه حامل لهما فليس ما يبطله

الا ان يكون المعنى المذكور سابقا للعدم المطلق مساويا لما ذكرنا كما يفصح به الشرح
صح

اعتبار

اعتبار التقابل فان هذا الاعتبار ينافي الاجتماع في الثالث لا هذا النوع من
الاجتماع   لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع اه حاصله ان بين
تقابل الشيء للآخر واجتماعه معه تقابلا فلا يمكن اجتماعهما في شيء من المتقابلين
الا من حيثيتين مختلفتين توجبان تعدد المحل والقابل فان ايجابهما
لتعدد الفاعل لا مدخل له في صحة اجتماعهما كما لا يخفى فيجب ان يكون كل واحدة
من الحيثيتين فيما نحن فيه كذلك لكن قد يتوهم ان كون العدم سلب الوجود
علة فاعلية للتقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق لا علة قابلية له وكذا
كونه معروضا للوجود المطلق علة فاعلة لاجتماعه معه لا علة قابلية له واما الموصوف
بالتقابل والاجتماع والقابل لهما هو نفس العدم فلا ينفع تعدد هذين الاعتبارين
في دفع المحذور وانت تعرف انه يمكن ان يقال ان الموصوف بالاجتماع
هو العدم الموصوف بالمعروض للوجود واما الموصوف بالتقابل هو نفس العدم
وذاته فان ذاته سلب الوجود وبذلك يتصف بكونه مقابلا للوجود فلزم
تعدد القابل نعم يرد عليه ما ذكره الشارح من ان التقابل بين التقابل
والاجتماع في المحل فهذا النوع من الاجتماع في المتقابلين مما يحوج الى
تعدد الجهة لا الاجتماع الآخر فاعرف ذلك   اذ لا تميز له في نفسه
قلت عدم تميزه في نفسه نعم ذلك م في المعدوم المطلق لا فيه
وذلك لا ينافي اقول يحتمل ان يكون مراده بذلك ان تصوره ووجوده
في الذهن لا ينافي كونه عدما مطلقا وان يكون مراده ان هذه الاضافة
لا تنافيه فتدبر   واما ثانيا فلانه لو اجتمع اه اقول ذلك مدفوع بان
اعتبار الاجتماع على الوجه الذي ذكره وان كان مغايرا لاعتبار التقابل
لكنه لكونه مستحيلا لا يصلح لتعدد حيثية التقابل بخلاف اعتبار الاجتماع

وبعروض احدهما للآخر فانه ليس بممتنع حتى لا يكون التشبث به والحاصل ان مقصوده
ان تحقق التقابل بين تقابل الشيئين واجتماعهما نحوج الى اعتبار تغاير اعتبار
التقابل كافيا في اجتماعهما لورود ما ذكره وليس فليس فلا يرد على المص هذا
القائل هذا النظر   واما ثانيا فلانه لو كان اه اقول وفيه نظر من وجه
آخر وهو انه لو كان مراد المص من تينك العبارتين ما ذكره هذا القائل
لكان المناسب ح ان يقول اولا ويتعقلان معا ثم يفرع عليه ويقول
فيجتمعان لا باعتبار التقابل فان هذا الاجتماع انما يتحقق بعد تعقل العدم
ولعل هذا الوجه اقوى من الرسف ما ذكره الش فانه يمكن دفعه بان ذكر
هذا القيد لزيادة الاهتمام بكون العدم معقولا فلا يكون لغوا محضا وهو انه
انه كما يفهم من كون الشيئين معا في التعقل مع ملاحظة منه اعني كونهما معقولين
في زمان واحد كذا يفهم منه اشتراكهما في المعقولية ولو في زمانين فعلى هذا
يكون ذكره لتقرير قوله ويتعقلان والاهتمام بشانه فتدبر   ولا خفاء
في ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق اه قال في حاشيته
هذا الموضع ما مضمونه انه كيف يكون بينهما تقابل السلب والايجاب وقد شرط
فيه كون احدهما رفعا للآخر والعدم ليس رفعا للوجود وعلى تقدير كونه
رفعا له يكون عدما مقيدا بالوجود لا مطلقا والعدم المقيد انما تقابل الوجود
تقابل العدم والملكة لا تقابل الايجاب والسلب ثم اجاب فيها عن الدخل
الاول بانه يكفي في ذلك التقابل صدق سلب الوجود على العدم المطلق
وان توهما ولا يكفي ذلك في تغاير احدهما بالآخر وعن الدخل الثاني بان
المراد بالعدم المقيد هو العدم المضاف الى امر يصلح لعروض الوجود وهو
ما عداه فانه غير صالح لذلك وفيه بحث اما اولا فلان الموضوع المتقابلين

غير مستحيل عند العقل حصول منهما نعم لو كان بوجه مغايرة اعتبار الاجتماع لاعتبار التقابل منه

ب

سلبا وايجابا كون احدهما بنفس رفع الآخر لا كونه مساويا له على ما هو المصرح
به في موضعه واما ثانيا فلان الوجود ايض قابل لعروض الوجود المطلق
كسائر المفهومات كما مر مع انه لا حاجة الى التعرض لذلك بل يكفي ان
يقال ان المراد بالعدم المقيد العدم المضاف الى ما سوى الوجود وذلك
لا ينافي تقييده بالوجود وذلك ظ واما ثالثا فلان تقابل الايجاب والسلب
باعتبار القول والعقد كما صرح به المص في بحث التقابل فان كان المراد
بما ذكر ان التقابل بينهما باعتبار العقد هو تقابل الايجاب والسلب ثم
اذا نسبا الى محل قابل للامر الوجودي اتصفا بالنوع من التقابل
اعني العدم والملكة على ما هو المطابق لراي المص في هذا النوع من التقابل
ورد عليه ان مهية من الماهيات قابل للوجود المطلق على ما ذهب
اليه الش فكيف يكون التقابل بينهما بالنسبة الى بعض من الماهيات
ايجابا وسلبا وبالنسبة الى بعض آخر منها عدما وملكة مع كفاية انه
ما نسب اليه المتقابلان للامر الوجودي الذي ههنا هو الوجود المطلق
في تقابل العدم والملكة بل يجب ان ينحصر التقابل بينهما باعتبار العقد
في العدم والملكة على رايه وان اعتبر في مفهوم عدم الملكة الاستعداد
لزم ان لا يكون التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد تقابل العدم
والملكة بل تقابل السلب والايجاب اللهم الا ان يقال ان العدم
رفع الوجود عما من شانه ان يتصف به وانما لم يصرح به في تفسير
معناه اكتفاء على الظاهر بناء على ان كل مهية شانه ذلك فيكون
الموجود والمعدوم كالبصير والاعمى والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة
بهذا التفسير فح لزم احد الامرين اما ان يكون التقابل بينهما تقابل

كل ص

للامر الوجودي كما في مفهوم العمى فانه ليس عدم البصر فقط بل هو مع الاستعداد صه صه

الايجاب والسلب واما العدم والملكة واما انه قد يكون التقابل بينهما من القسم
الاول فبالاضافة الى التقابل بصير من القسم الاخر فلا وجه له وان كان
المراد ان التقابل بين هذين المفهومين المفردين تقابل السلب والايجاب
ثم اذا قيد بالمحل صار التقابل بينهما عدما وملكة على ما هو الظاهر من كلامه
ورد عليه انه خلاف ما ذهب اليه المص طاب ثراه من ان التقابل
بين السلب والايجاب راجع الى العقد بمعنى ان هذا النوع من التقابل في
العقد وان شئت تفصيل المقام على وجه يحيط باطراف الكلام فاستمع
لما يتلى عليك فنقول يمكن ان يعتبر كل واحد من تقابل الايجاب والسلب
والعدم والملكة في المفرد والعقد اما اعتبار هذين النوعين من التقابل
في العقد فقط باعتبار قابلية الموضوع للامر الوجودي وعدم قابليته له كما
في قولنا الجدار ليس بصيرا وقولنا زيد ليس بصيرا واما اعتبارهما
في المفرد فيحتاج الى ان يقال اذا كان المفهوم العدمي المشتمل على رفع
الشيء مشتملا على اعتبار الاستعداد لذلك الشيء كان بين هذا الشيء ورفعه
تقابل العدم والملكة كما في العمى والبصر واذا لم يكن المفهوم العدمي مشتملا الا على
رفع ذلك الشيء بدون اعتبار استعداده له يكون التقابل بينهما تقابل
الايجاب والسلب ثم بعد تحقق العقد في المفردين المتقابلين تقابل
الايجاب والسلب قد يكون التقابل ايجابا وسلبا وقد يكون عدما
وملكة كما في القيام وسلبه بالنسبة الى زيد ونفسه وقد ينحصر في احد القسمين
كما في الوجود المطلق وعدمه كما ذهب اليه الشارح فان التقابل بينهما باعتبار
العقد عدم وملكة اذ ليس المعتبر فيه الا قابلية الموضوع للامر الوجودي بدون
اعتبار الاستعداد في المفهوم وكما في اللاامكان العام ورفعه فان التقابل

بينهما باعتبار العقد ليس الا الايجاب والسلب لعدم قابلية الموضوع للاامكان
العام فان قلت اذا كان الفرق بين هذين النوعين من التقابل
في العقد بقابلية الموضوع للامر الوجودي وعدم قابليته له لا بان الاستعداد
معتبر في مفهوم العدمي في احدهما دون الاخر يلزم ان لا يكذب المتقابلان
تقابل العدم والملكة ضرورة صدق السلب في قولنا الجدار ليس بصير الصدق
احد الطرفين في قولنا زيد اما بصير او ليس بصيرا قلت نعم قد يلزم ذلك
في صورة عدم اعتبار الاستعداد في المفهوم العدمي في عدم الملكة واما في
القسم الاخر اعني ما اعتبر في مفهومه ذلك فقد يكذب الطرفان فيه فان
المتقابلين تقابل العدم والملكة قسمان احدهما ما لم يعتبر في مفهوم المقابل
العدمي الاستعداد والقسم الاخر ما اعتبر في مفهومه ذلك وما يقال من
انه يجوز كذب كل واحد منهما فظاهر مما ذكرنا ووجه ما قاله الشارح هنا من ان
التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد تقابل العدم والملكة ولا يرد
عليه انه كيف يكون كذلك والحال ان الاستعداد معتبر في هذا النوع
من التقابل ومفهوم العدم لا يشتمل على الاستعداد لتحقق الايجاب
والسلب في المفردات لا بحسب الرجوع الى العقد لزم ان يتحقق تقابل
العدم والملكة ايضا بين المفردات والا لم ينحصر التقابل في اربعة فان
مفهوم العمى اذا اعتبر في نفسه من غير مقايسة الى شيء اخر فلا شك انه لا يجتمع
مع البصر في موضوع واحد في زمان واحد فلا بد ان يدخل في العدم والملكة
والا لم ينحصر التقابل في الاربعة وايضا لم يذهب احد الى ان العدم والملكة
يرجعان الى العقد والسلب والايجاب والعدم والملكة الا باعتبار
الاستعداد في العدم دون السلب والايجاب كيف وذلك يقتضي

الطرفين في هذا النوع من التقابل
نصدقه باعتبار احد المفردين لا
بالنسبة الى كل صح

الوجود حيث يكون معناه رفع الوجود عما من
شانه ذلك وانه ليس كان ذلك
بناء على صح صح

ليس كذلك لان العدم والملكة هو السلب
والايجاب بعينه مع التخصيص بالموضوع
القابل فح لا يكون الفرق
بين السلب والايجاب صح

ولا يكون الفرق بان العدم والملكة انما يتحققان
التخصيص الى موضوعهما القابل للامر الوجودي
البتة صح

لكون جميع المفهومات قابلة ايا ها
وملاعدمها سلب بنفسه وباعتبار
العقد صه صه

ان لايكون لبعض المفهومات كالامور الشاملة سلب باعتبار العقد كلهما
وذلك اعني عدم ورود ما ذكر لما عرفت ان جريان كلا نوعي التقابل اعني تقابل
الايجاب والسلب والعدم والملكة في المفردات لا يوجب ان لا يكون
الفرق بينهما الا باعتبار الاستعداد في مفهوم العدم دون السلب
حتى يلزم ان لا يكون التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد تقابل
العدم والملكة على ما زعمه الشارح بل قد يكون التقابل المذكور في العقد باعتبار
استعداد الموضوع في الواقع للامر الوجودي بدون اعتبار ذلك في
مفهوم احد المتقابلين وانما ذلك على تقدير تحققه في المفردات ولا يلزم
ايضا مخالفة القوم فيما ذكر من رجوع تقابل العدم والملكة الى العقد دون
السلب والايجاب لجواز تحقق كل منهما في العقد وفي غيره على ما مر واما
انه يلزم ان لا يكون لبعض المفهومات سلب باعتبار العقد وللبعض
الاخر سلب بكلا الاعتبارين اعني اعتبار العقد واعتبار غيره فممنوع
ايضا بما ذكرنا من ان التزام ذلك لا يفضي الى محذور نعم يلزم ما ذكرنا
من مخالفة هذا التوجيه لظاهر كلام المصنف طاب ثراه اعني رجوع تقابل
الايجاب والسلب الى العقد بان يكون هذا النوع من التقابل عارضا
له فعلى تقدير اعتبار الايجاب والسلب من المفردين تم العقد والنسبة
بينهما على وجه يؤدي الى تقابل العدم والملكة لم يحصل ما هو مقتضى كلام المصنف
طاب ثراه فان مقتضاه ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى العقد
والنسبة ثم اذا نسب الى موضوع قابل للامر الوجودي صار التقابل
عدما وملكة وما ذكرنا في توجيه كلام الشارح هو ان التقابل من الشيء ورفعه
بلا اعتبار النسبة والعقد وبلا اعتبار الاستعداد تقابل الايجاب والسلب

ثم اذا صرف هذا التقابل عن انفسهما الى النسبة والعقد فقد يحصل تقابل
العدم والملكة في العقد الى اخر ما ذكرنا آنفا ولا يخفى ان مثل ذلك يجري
في تقابل العدم والملكة اذا كان بين المفردين والحاصل ان الفرق بين
تقابل السلب والايجاب وبين تقابل العدم والملكة في المفردات باعتبار
الاستعداد في مفهوم العدم دون السلب والفرق بينهما في العقود
بقابلية الموضوع وعدم قابليته وان التقابل بين المفردات قد يصرف
عنهما الى العقود ويصير بذلك نوعا آخر وانت تعرف ان لعبارة
الشرح احتمالا آخر وهو ان يقال ان مراده بما ذكر من ان المتقابلين بالايجاب
والسلب اذا اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودي يصيران عدما
وملكة سواء بعد النسبة اليه يحصل قضيتان موجبتان احدهما محصلة
والاخرى معدولة لا ان يكون احدهما موجبة والاخرى سالبة وعلى هذا
لا يلزم ان يصير التقابل بالايجاب والسلب في المفردات بعد اعتبار
النسبة الى التقابل الوجودي تقابل الايجاب والسلب في العقد بالمعنى
المشهور وهو ان يحصل قضيتان مختلفتان ايجابا وسلبا هذا ما تخيلنا
في هذا المقام توجيها لكلام الشارح وان كان بعض منه خارجا عن المعام
وعما اشتهر بين الانام وتمام التحقيق فيه مرهون من الخبير العلام والظ
ان النقل اذا نسب اه قد غير الشارح هذه النسخة الى النسخة الاخرى وهي
قوله ولا شك ان جميع الماهيات قابل للوجود اذ المراد ما هو اعم من
الخارجي فلا يرد عليه ما هو المبني على النسخة الاولى من انه لا محصل له اذ
العقل قد ينسب الوجود الى ماهية الممتنع ويسلبه عنه وانه لو صح ذلك لزم
كون جميع الاعدام عدم الملكة على ان الوجود المقيد على صورة هو الوجود

القيس الى الغير سواء اخذ مطلقا او ذهنيا او خارجيا فقوله انما ينسب الى مهية تقبل كمية الممكن لا الى مهية الممتنع ع فالمراد بالملكة معناها المصطلح
رد على من قال ان المراد بالملكة ههنا المفهوم الوجودي وبالعدم سلبه مع اعتبار
استعداد المحل له باحد الوجوه المذكورة ونظيره ما يقال من ان تصور الاعدام
مسبوق بتصور ملكاتها فان المراد به ما يعم السلب والايجاب وليس المراد به
ما يخص المصطلح وح لا يلزم ما ذكره ان يكون التقابل بين الوجود والعدم
المقيدين تقابل العدم والملكة بل يكون تقابل السلب والايجاب وذلك
لما قرره اولا من ان المتقابلين بالايجاب والسلب اذا نسبا الى محل
قابل للوجودي يصير ان متقابلين عدما وملكة وحاصله ان ذلك العدد كاف
في هذا القسم من التقابل وقد اطلعت على توجيه مقاله ودفع ما قيل
عليه بما لا مزيد عليه فتذكر ولا تكن من الخاطئين وقد يوجد اه اقول
هذا التفصيل يدل على ان المراد ههنا بالملكة ما هو المصطلح كما قال الشارح فان
كون الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا انما يتيسر بان قابلية الموضوع واستعداده
يكون كذلك والا قال شخصا ونوعا وجنسا بدون النسبة نعم لا يجرى هذا التفصيل
في الوجود والعدم ولذا جعل الشارح احد الموضوع على هذه الوجوه معتبرا في مطلق
العدم والملكة حيث قال اي الموضوع في العدم والملكة مطلقا فافهم
اما البساطة واما لان ما لا جنس له لا فصل له على ما هو المشائي لا يقال
ما هو المشائي دليل على ان هذا تفريع على البساطة لا على ما هو المشائي وذلك
لئلا يلزم التكرار لانا نقول ما هو المشائي اعني قوله ما لا جنس له لا فصل له
قاعدة كلية والمذكور ههنا فرع منها فلا يلزم التكرار نعم يرد ان تفريع الحكم
على ما لم يذكر بعد غير مناسب لاستلزامه ان يكون الشيء عارضا

باعتبار هذه الوجوه لا باعتبار نفس الموضوع يكون
صح

ثم يلزم

قد يقال عروض الشيء المركب لآخر لا يستلزم ان يكون اجزاؤه عارضة
لذلك الشيء الآخر المعروض لذلك العارض المركب فرضا بل يكون ذلك
بعروض اجزاء العارض لاجزاء معروضه كما في العشرة مثلا فان اجزاءها اعني
الوحدات ليست عارضة لمعروض العشرة اعني المجموع من حيث المجموع
ضرورة ان المجموع المعروض للكثير من حيث هو كثير لك ليس معروضا للوحدة
بل تلك الوحدات عارضة لاجزاء معروض العشرة وح نقول لا يلزم من عروض
الكل لجزئه احد هذين المحذورين اعني عروض الشيء لنفسه او ان لا يكون
العارض بتمامه عارضا وانما يلزم ذلك لو لزم عروض اجزاء العارض لنفس
المعروض وليس فليس مثلا نقول فيما نحن فيه اعني الوجود لو كان مركبا من
جزئين كا و ب وعارضا لا مثلا لا يلزم منه عروض النفس لان اللازم من
عروض هذا العارض اعني ا و ب لهذا المعروض اعني ان لا يكون لاجزاء
عروض لها او ب اعني العارض المفروض فاذا فرضنا ان اجزاء ا ج و د ونقول
ان ا و ب عارضة لا كان العارض ح عبارة عن ج و د و ب والمعروض
المفروض ح و د فاذا قيل يلزم ان يكون اجزاؤه هذه الثلثة عارضة لاجزاء
ا اعني ح و د قلنا الباء عارض الدوح و د عارض لج المركب من ب و ث
وعروض هذا العارض الذي هو ج و د اعني ث و ث و د ط اعني ث و ث
عبارة عن عروض د لب وعروض ث و ث لث وهكذا الى غير النهاية
ومن لفظه انه من تصويرنا هذا لا يلزم شيء من المحذورين نعم يلزم ترتب
اجزاء المهيو الى غير النهاية لكن الكلام في استحالته على عدم كونها خارجة
فلو استحال ذلك لزم الانتهاء الى جزء لا يكون له جزء وح يلزم اما عروض
الشيء لنفسه او عدم كون اجزاء العارض عارضة للمعروض ولا لجزئه

والا فلا فتدبر وكن على بصيرة   والجواب ان من المفهومات اه انت
خبير بان استحالة عروض الشيء لنفسه اعني قيامه به من اجلى البديهيات
فلا نعارض بما ذكره والوجه فيه ان يقال ان العارض في تلك الصورة
حصة من تلك المفهومات ولا يلزم منه الا عروض الشيء لنفسه في ضمن
حصته واستحالة ذلك غير ظاهرة او يقال ان اللازم في تلك الصور صدق
قولنا الكلي كلي وقولنا المفهوم مفهوم ونظائرهما لكنه لا يوجب قيام مبدأ الا
بما هو الموضوع كما ان صدق قولنا هو عالم ومضي فيما يكون الموضوع عين
العلم والضوء غير موجب لذلك فتدبر   واعترض عليه بان
كلامه اه مبني لا اتجاه لهذا الاعتراض بناء على ان المراد بالوجود
الموجود كما في سائر الامور العامة الا اذا اريد به الموجود الخارجي وظاهر ان
المستدل انما اراد به الموجود المطلق لا الموجود الخارجي اذ لا يتوهم عاقل
ان الموجود الخارجي اعم من المفهومات ثم ان صدق الممكن العام على المعدوم
المطلق من حيث انه معدوم مطلق وعدم صدق الموجود المطلق عليه
من تلك الحيثية لا تقدح في كون الممكن العام مساويا للموجود المطلق ولا
يوجب كونه اعم منه فان المعتبر في كون الشيء اعم من الآخر مطلقا صدقه
على ما من حيثية لا يصدق هو عليه من تلك الحيثية وفيه نظر اما اولا فلان المطلق
بما هنا هو انه ليس مفهوم ما اعم من الوجود لا ان الوجود اعم المفهومات حتى
يقدر ان يكون المراد به الموجود الخارجي لا يكون المدعى الا انه ليس مفهوم
اعم منه لا انه اعم المفهومات كما فهمه هذا القائل وذهب الى انه لا يذهب
اليه الوهم ثم انه لا شك في انه على تقدير انحصار الوجود في الخارجي كما هو رأي
جمهور المتكلمين يصدق ان ما ليس بموجود في الخارج فهو معدوم مطلقا وغير متميز

على ما لا يصدق هو عليه ذلك
الآن قد اشكل لا صدقه صح

82

اصلا فالحق انه يمكن ان يقال ان ما ليس بموجود في الخارج ليس بمفهوم ومعبر عنه
وممكن عام لان صدق هذه المفهومات على ما ليس بمتميز وموجود في الجملة بديهي فيمكن
ان يقال انه لا مفهوم اعم منه والحاصل كما انه لا مفهوم اعم من الموجود المطلق
عند القائلين بالوجود الذهني كذلك لا مفهوم اعم من الموجود الخارجي عند النافين
للوجود الذهني واما ثانيا فلان ما ذكره من انه لا يصدق على المعدوم المطلق من
حيث هو معدوم مطلقا مفهوم الممكن العام مردود بشهادة البديهة كيف لا ولا
تميز له بوجه من الوجوه من حيث هو كذلك لا يتصف بشيء اصلا فافهم واستقم
لجزؤه اما حيوان او غيره قال في حاشيته هذا المقام اي لا حيوان
اقول وانما احتاج الى تفسير غير الحيوان باللاحيوان لان المتبادر من كون
الشيء حيوانا او غيره سواء انه اما عين حيوان او ليس بعينه لكن احد الترديد
المذكور في جزء الوجود بانه موجود او معدوم ههنا يقتضي ان يكون المراد به اما ان
يصدق عليه الحيوان صدق الذاتي او صدق العرضي او يصدق عليه اللاحيوان
كذلك حتى يلزم من الاول اما تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين واما كون ما فرض
جزءا له عرضا له ومن الثاني اما تقوم الشيء بنقيضه واما تقومه بالعرضي وان
قلت بل يمكن تحصيل صورة للدليل على تقدير ان يكون الترديد فيما هو جزء سواء
كان جزءا للوجود او للحيوان بانه نفس الكل او غيرها او بانه نفس نقيضه
او غيرها قلت نعم يمكن ذلك بان يقال ان كان الاول لزم تقدم الشيء
او نقيضه على نفسه بمرتبة وان كان الثاني فاما ان يكون نسبته الى الجزء
بالجزئية او بالعروض الى آخر ما ذكر لكن الترديد بان الجزء اما عين الكل او
غيره او ما هو عين بعضه او غيره لما كان قبيحا خصوصا مع زيادة التطويل لم يلتفت
اليه واعتبر الترديد بالصدق المتعارف ثم ان ملك الترديد في جزء الوجود

بانه موجود او معدوم حاصر واما الترديد في جزء الحيوان بانه حيوان بالمعنى الذي
اعتبرته اعني الصدق المتعارف اولا حيوان بذلك المعنى فغير حاصر فكيف
يلزم فيه المحذور مثلث جزء الحيوان لوجوب كونه موجودا لا يخرج عن صدق احد
نقيضي المفهوم عليه نعم لو امكن ان لا يكون موجودا لا يمكن خلوه عنهما على
انه يمكن ان يقال ان الترديد فيه بهذا الوجه وهو انه اما ان يصدق عليه
الحيوان او لا يصدق عليه كما في جزء الوجود بانه موجود او ليس بموجود
فانه لا تفاوت بينهما في لزوم المحذور المذكور فافهم قوله اقول ويمكن دفع الاخير
يريد انه يمكن دفع الجواب الاخير من جوابي الشارح عن الاستدلال على
بساطة الوجود وهو التزام تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه على تقدير ان يكون المراد
ببساطة الوجود عدم تركبه من الاجزاء المحمولة وان لم يمكن دفع الجواب الاول
منها اعني النقض وذلك لانه لا يتم لذلك الالتزام على ذلك التقدير ضرورة
حمل المركب منها على كل منها فلا يتصف شيء منها بنقيضه بخلاف الجواب
بالنقض فانه يمكن اجراؤه في كل مركب من الاجزاء المحمولة كما لا يخفى لانه يمكن
دفع الجواب عن هذا الاستدلال وان لم يمكن دفع الجواب عن الاستدلال
على ان الوجود لا جنس له لانتفاء ما توهم منه كما ذهب اليه بعض الافاضل
لما علمت من ان النقض بحاله كيف لا والنقض كان في المركب من الاجزاء
المحمولة اعني الحيوان المركب منها هذا بيان مراد الشارح بما ذكره واقول وكيف
فانه على تقدير كون الوجود مركبا من الاجزاء المحمولة وكون تلك الاجزاء
معدومة لا يلزم اتصافه بنقيضه بالمعنى الذي هو محقق في المركب منها فان المستحيل
على ذلك التقدير ان لا يصدق على تلك الاجزاء المركب اعني الوجود وهذا
غير لازم على تقدير كونها معدومة لامكان ان يصدق عليها ما صدق عليه الوجود

انه ليس بموجود كما اعترف به الشارح سابقا فهذا هو اللازم فاللازم غير محال والمحال
غير لازم نعم لو كان المدعى ان الموجود بسيط وغير مركب من الاجزاء المحمولة
ويستدل عليه بذلك الدليل لزم على تقدير كونها معدومة تقوم الشيء اعني الموجود
بما اتصف بنقيضه اعني المعدوم بالمعنى المستحيل وانت خبير بانه يمكن ان يقال
ان ذلك المحذور لازم في كل مركب من الاجزاء المحمولة وان صدق ذلك
المركب على كل منها وذلك لانه يصدق على كل منها انه ليس عين المركب منها
ضرورة انه لا شيء من الجنس والفصل بعين النوع وح نقول يصدق على اجزاء الموجود
المحمول عليها الموجود انها غير موجودة بل معدومة بالمعنى الاخر وكذلك يصدق على
اجزاء الانسان انها لا انسان بذلك المعنى الاخر وان كان يصدق عليها
الانسان بالصدق المتعارف فيلزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فيمتنع
التركيب من الاجزاء المحمولة مع صدق ذلك المركب عليها وليس هذا ما ذكره
من النقض فان لزوم هذا المحذور في صورة النقض على تقدير ان لا يصدق
المركب على تلك الاجزاء وما ذكرنا على تقدير الصدق ايضا لا يقال لا شك
ان الحمل المعتبر بين المركب من الاجزاء المحمولة وبين تلك الاجزاء انما هو الحمل
المتعارف اعني الحمل على ما هو فرد للمحمول لا الحمل بمعنى ان احدهما عين الاخر
وذلك ظاهر وح نقول لا يلزم من سلب المركب من تلك الاجزاء عنها بمعنى انه
ليس عينها اتصاف الشيء بما هو نقيض له لاختلاف طريق الحمل في الايجاب
والسلب فان نقيض حمل المركب من الاجزاء عليها بالحمل المتعارف سلب
ذلك المركب عنها بان لا يصدق المركب عليها بالصدق المتعارف لا ان
لا يصدق عليها بالنحو الاخر من الحمل فلا يلزم من صدق اللاموجود مثلا بالمعنى
سلب العينية على ما فرضناه جزء الموجود وصادقا عليه الموجود صدق الكلي على

عينها له

ما هو فرد له المحذور المذكور اعني تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه لا ما يقول بدفع تقوم الشيء بالنقيضين ولا يدفع تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فان بعض المركب من الاجزاء المحمولة كالموجود مثلا رفع ذلك المركب لا رفع عن شيء فانه لم يعتبر محمولا عليه لان المدعى انه يلزم تقوم مفهوم الوجود بما اتصف بنقيضه لا انه يلزم تقوم كون الشيء موجودا بما ذكر حتى يلزم اعتبار سلب صدقه بالمعنى المتعارف في نقيضه فاذا تقوم بما اتصف برفعه لزم ذلك المحذور قطعا وتفصيله انه وان لم يلزم على ذلك التقدير ان يكون ما هو جزء للموجود يصدق عليه انه موجود صدق المتعارف ويصدق عليه انه ليس بموجود بهذا النحو من الصدق حتى يلزم تقوم الشيء من النقيضين لكنه يلزم ان يتصف ذلك الجزء برفع عين الموجود الذي هو نقيض مفهوم الموجود فيلزم تقوم مفهوم الموجود بما اتصف برفعه كما لزم من التركب من الاجزاء الغير المحمولة ذلك فلو كان ذلك محذورا لم يجز تركب الشيء من الاجزاء المحمولة وان لم يكن محذورا امكن الجواب عن هذا الاستدلال بالزام تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه ولم يمكن دفعه بما ذكره الشارح من ان المراد بالبساطة عدم التركب من الاجزاء المحمولة لا عدم التركب من الاجزاء الغير المحمولة او مطلق الاجزاء فلو تمسك احد في الاستدلال على هذا المطلب بلزوم تقوم الشيء بالنقيضين واجيب بمنع لزوم ذلك لا يمكن دفع ذلك المنع واثبات المقدمة الممنوعة بما اختاره من تفسير البساطة بما ذكره فاعرف جميع ما ذكرنا

بقوله ودليلا على انه اه يعني ان البساطة بهذا المعنى تقوم دليلا على ما هو المطلوب اعني الشيء لا جنس له ولا فصل له ولا حاجة الى اعتبار الزيادة عليه اعني كون المراد بها عدم التركب من الاجزاء مطلقا فانه وان صلح للدليل على هذا المطلوب ضرورة استلزام انتفاء العام لانتفاء الخاص الا انه زائد على ما يحتاج

بقصده فالاولى ان يجاب بالزام اه وانما كان هذا الجواب اولى من الجواب بالنقض مع كونه ايضا غير مندفع فانه هو الجواب بالحل ويندفع به الاشكال والشبهة عن جميع ما هو مركب قطعا ولا فساد فيه كما اشار به الى ما سبق آنفا من ان اللازم من عروض الشيء لجزئه وهو عروض الشيء لنفسه غير مسلم وقد عرفت ما يرد عليه فلو قيل بانه لا يلزم من التركب من الاجزاء المحمولة الا ان يكون العارض بمعنى الخارج عن الشيء المحمول عليه عارضا بتمامه لا العارض بالمعنى الآخر اعني العام بالعروض لكان اولى فان المحال هو الآخر لا الاول واللازم هو الاول لا الآخر فالمحال غير لازم واللازم غير محال فافهم ويتكثر بتكثر الموضوعات ظاهر هذه العبارة يدل على ان تكثر الموضوعات سبب لتكثير افراد الوجود وحملها على ما فيه الشرح من ان تكثر افراد الوجود على قدر تكثر الموضوعات مخالف للظاهر نعم لو كان العبارة هكذا ويتكثر بتكثر الموضوعات بدون الباء لكان كما ذكره بلا ارتكاب لما هو خلاف الظاهر لكن الامر في ذلك هين وانما جعل المستكن في قوله ويتكثر راجعا الى الوجود المطلق دون المقيد مع كونه اقرب بحسب اللفظ لان قوله وتعالى معطوفا عليه يدل على ذلك فان المعلول للتكثير هو المطلق كما لا يخفى انما يدل على بساطة الوجود المطلق قلت فيه نظر فان الدليل على بساطة الوجود غير مختص بالمطلق كما يشهد به تقضيه لسائر المركبات فلو تم لدل على بساطة الوجود الخاص ايضا بل على بساطة سائر المفهومات بحكم النقض او بسبب فصولها المنوعة لا جنس لها حاصله انه على تقدير كونها مركبات يجوز ان لا يكون مركبة في الجنس بل يكون مركبة من الامور المتساوية او من افراد غير محمولة فلا يكون الامتياز حينئذ بفصولها المنوعة لا هو جنس لها ويجوز ان يكون مشتركة في الجنس فيكون الامتياز

بالفصول المنوعة ولو قيل انه على تقدير تركبها كوزان يكون الامتياز بالفصول
سواء كانت مميزة لها عما تشاركها في الجنس اولا بان يكون مركبة من
الامور المتساوية وكوزان لا يكون الامتياز بها بل بذواتها لكان اولى فان
اخراج الامتياز بالامور المتساوية عن الامتياز بالفصل غير ملائم ولعله لم يعتبر
التركب من الامور المتساوية على ما ذهب اليه المص طاب ثراه فلذا
اختار ما ذكره فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها يعني ان بساطة
افراد الوجود ثم وبعد تسليمها ما ذكر من ان الامتياز والتكثر بالاضافة لا بالذات
ح وفي بعض نسخ الشرح متصلا بهذا الكلام وقع ما حاصله ان التمايز بين الافراد
ليس الا بالاضافة الى الموضوعات لكون الوجود المطلق ما ينسب اليها اما تمام
ماهيتها بان كانت الاضافة خارجة عنها او جزءها بان كانت داخلة وعلى
التقديرين لا يصح قول المص وتعالى اي الوجود المطلق على تلك الافراد هذا
حاصل كلامه فما هو مذكور في مجموع النسخ وفيه انظار الاول انه قد صرح اولا
بان الوجود المقيد هو المطلق بعينه لكنه نسب الى قابل له وكذا العدم المقيد
فانه العدم المطلق مقيدا بالماهية القابلة لنقيضه فكيف يكون الاختلاف
بين الوجودات بغير الاضافة الى المعروضات والثاني انه قد ذكر في
مبحث زيادة الوجود انه ليس للوجود فرد سوى الحصص وما ذكره ههنا مخالف
لذلك ضرورة ان الحصص لمفهوم واحد لا يكون مختلفة الماهية والثالث انه يلزم
من كون الوجودات حصصا وكون الوجود المطلق بسيطا ان لا يكون
ماهياتها مركبة فكيف جوز تركبها ههنا واما الرابع فلانه ذكر سابقا ان القول
بالتشكيك لا يلزم ان يكون عرضا لافراده واقوى دليلهم على ذلك منقوض
فكيف يبتني على ذلك ابطال كون الوجودات متمايزة بنفس الاضافة نعم

او قيل

85

او قيل ان قول المص فليس جزءا من غيره مطلقا تفريعا على كونه مشككا يبطل ان كونه ص
يحمل قوله على معنى ينافي ذلك القول لكان جيدا ولعل مقصوده منه ذلك
وان كان هذا خلاف ظ كلامه فانه يدل بظ على عدم صحة كونه مقولا بالتشكيك
على تقدير ان لا يكون عرضيا مطلقا لا على عدم صحته عند المص وكانه ابطل
ما في بعض النسخ بضرب القلم لا انه احدثه بعد العام احترازا عن ورود
بعض ما ذكرنا عليه ثم ان الظ من قول المص هذا اعني ويتكثر بتكثر الموضوعات
هو ان تكثره بمجرد الاضافة اليها والا فلا فائدة لهذا القول الا ان ما عدا
الوجود لا يتكثر بتكثر الموضوع بل تكثره لا يكون الا بتكثر محله وفرق بينها
فان افراد السواد وتكثره يستلزم تكثر المحل وليس تكثره على قدر تكثر محله
والا لكان كل جسم اسود بخلاف الوجود فان كل مفهوم لا يخلو عن وجود
المطلق وانت تعرف ان هذا فائدة يعتد بها وعلى وجود العلة
ووجود معلولها بالتقدم والتاخر قلت توضيح هذا المقام يحتاج الى بسط
في الكلام وهو ان العلة لما كانت متقدمة على المعلول على معنى ان وجودها
متقدم على وجوده كما صرح به بهمنيار في التحصيل حيث قال اذا قلنا
ان العلة متقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجود المعلول
كان اللازم من ذلك امران احدهما ان يكون حمل الموجود عليهما لا يكون
بالتواطؤ سواء كان معنى الحمل هو الاتحاد او الاتصاف اما الاول فظ
اذ كون وجود العلة متقدما على وجود المعلول يوجب ان يكون العلة من
حيث انها موجودة متقدمة على المعلول من هذه الحيثية ومآله اختلاف صدق
الموجود على هذين الموجودين بالتقدم والتاخر سواء كان المراد بذلك
الصدق الاتحاد او غيره فان حاصله ان نسبة هذا المفهوم عني مفهوم

الوجود الى العلة سواء كان بهذه النسبة بالوصفية او بالاتحاد متقدمة على نسبة
المعلول وذلك حق واما الثاني ذلك التقدم اعني تقدم احد فردي الوجود
على الآخر بما هو موجود فان الكلام في التقدم والتأخر بهذا الاعتبار انما يتصور
بان يكون احد الفردين باعتبار هذا المفهوم بل هذا المفهوم هناك متقدما
على الفرد الآخر بذلك الاعتبار بل على هذا المفهوم باعتبار كونه في ذلك
الفرد الآخر وهذا هو معنى ما تسمعه منهم ان الوجود بما هو وجود مختلف
بالتقدم والتأخر او ان الوجود في افراده متفاوت بها وبالجملة فهنا اعتبارات
مختلفة للاراء على اختلاف حمل الوجود على افراده فوجودا واحدا وعنوان
وجود العلة لكونه وجودا ومصدرا للآثار ومظهر الاحكام متقدم على وجود المعلول
بما هو وجود ومظهر للآثار فلو قيل ان وجود العلة صار اولا وجودا اي مظهرا
للآثار ثم صار وجود المعلول كذلك كان حقا بلا اختفاء فيه وخلاصة جميع ذلك
ان حمل مفهوم الموجود على العلة والمعلول كانه مختلف بالسبق والتأخر
ومنشأ ذلك الاختلاف اختلاف المبدأ القائم بهما بقيام فرده اعني مفهوم
الوجود القائم بقيام فرده كذلك حمل الوجود المبدأ على وجودهما مختلف
باحد هذين الوجهين لما فيه من الاختلاف ووجوب حمله عليهما ضرورة وجوب
حمل الكلي على جزئيه وقس على ما ذكرنا الاختلاف بما عدا التقدم والتأخر
من الاولوية ومقابلها والقوة ومقابلها اعني الضعف فظهر ان ما شاع بينهم
من اطلاق المقول بالتشكيك تارة على الموجود واخرى على مبدئه صحيح ولكن
حمل الوجود على ما يسبق منه كما قد يتوهم بناء على ان المصحح للتشكيك هو
قيام المبدأ ولما انتفى في الوجود وما حمل هو عليه انتفى التشكيك فيه وفي
في الموجود لسبق فظهر ايضا ان ما قيل على ما قيل في بيان ان وجود العلة

متقدم على وجود المعلول من ان حصول مطلق الوجود للعلة متقدم على حصوله
لمعلولها ولا شك ان حصوله لكل منهما انما هو بحصول جزئيه العارض له فالمآل
ان حصول مطلق الوجود لاحد الجزئيين متقدم على حصوله للآخر اما لو سلمنا
ان جزئيا من جزئيات الوجود المطلق عارض للعلة فلا نسلم ان الوجود
المطلق حاصل لذلك الجزئي بل هو هناك نفس ذلك الجزئي ليس الا
ولا نسبة بين الشيء ونفسه فحصول جزئيه للعلة عين حصوله لها لا مقتضيا له
وكذلك حكم جزئيه العارض للمعلول واذا لم يكن للوجود المطلق حصول في شيء
منهما فلا يتقدم حصوله في احدهما على حصوله في الآخر مردود بما ذكرنا من ان
صدق الوجود المطلق وحمله على وجود العلة ووجود المعلول لا بالتواطؤ لازم
من تقدم احدهما على الآخر سواء كان له حصول فيهما اولا ومنع حمله على افرادها
مكابرة لا يلتفت اليها وقوله هو هناك نفس ذلك الجزئي لا ينافي حمله عليه
كما في باقي الكليات فان حصولها لموضوع انما هو بحصول جزئيه له بل حصول
جزئيه له ومع ذلك لا يحمل بصدقه عليه كيف والصدق يقتضي جهة الاتحاد
كما يقتضي جهة الاختلاف وكل كلي متحد الى جزئيه كذلك واعتبر لوضوح
جميع ذلك قيام البياض المطلق بالجسم وحصوله له فانه ايضا انما يكون عين
حصول جزئيه له على ما هو عند هذا القائل ومع ذلك محمول عليه حمل المواطأة بلا
خفاء واما المناقشة في كون قيام فرد من العارض عين قيام هذا العارض
بانه لو كان الامر كذلك لزم ان يكون قيام الفردين من عارض لشيء عين
قيام الفرد الآخر بشيء آخر ضرورة كون شيء عين شيئين توجب عدم التمايز الا
بينهما لا بالتعدي فانا نلتزم ان قيام الفردين من عارض كقيام سوادين
بمحلين من مطلق السواد لكون كل منهما يصدق عليه انه قيام مطلق السواد

لا امتياز بينهما في كونهما قيام مطلق السواد كما انه لا امتياز بين افراد الانسان
مثلا في كونهما انسانا وكذا الحال في باقي الكليات وافرادها والحاصل ان
المناقشة في ذلك اللسان بان حصول جزئي من الوجود هو عين حصول
مطلق الوجود وليس بمتضمن له على ما هو المتبادر من سوق هذا الكلام غير
نافع لكفاية صدقه عليه مع الاختلاف كما ذكرنا سابقا خصوصا على تقدير
كون الوجود زائدا على افراده على ما تقرر في موضوع قطع النظر عن كونه
مشككا فنقول كما ان الموجودات مختلفة في قيام هذا العارض اعني الوجود
بالتقدم والتأخر مثلا كذلك الوجودات ايضا مختلفة في صدق هذا الكلي
العرضي عليها بما ذكرنا من التقدم وغيره فيصدق على وجود العلة
انه من حيث هذا العارض متقدم على وجود المعلول من هذه الجهة فيلزم
التشكيك في الوجود بالنسبة الى افراده وفي المحصل لبهمنيار اعلم ان الوجود
يحمل على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ ومعنى ذلك ان الوجود الذي
لا سبب له متقدم بالطبع على الوجود الذي له سبب وكذلك وجود الجوهر متقدم
على وجود العرض وايضا فان بعض الوجود اقوى وبعضه اضعف فتبين انه
لا يصح ان يقال ان الوجود عام يحمل مثلا على وجود الانسان ووجود الفلك
بالتساوي انتهى كلامه ومواقع التصريح بذلك كثيرة هذا واما ما بني على هذا من
ان التشكيك في المشتق لوجوب حصول قيام المبدأ في تحققه وانه لا تشكيك
في الوجود وانما ذلك في الموجود من انه يفهم من ذلك بالحدس ان الذاتي
لا يكون مشككا بالقياس الى ما هو ذاتي له اذ ليس للذاتي نفسه ولا لمبدئه
حصول في افراده فلا يمكن ان يختلف الحصول في تلك الافراد بخلاف
العرضي فانه يجوز ان يكون لمبدئه حصول في افراده وان يختلف انتهى ذلك

باحد الوجود اللذين فرد عليه ما عرفه من ان اختلاف الصدق والحمل متحقق
بدون قيام المبدأ كما في الوجود العارض لافراده الصادق عليها مواطاة
وذلك كاف في تحقق التشكيك فلا يتوقف تحققه على قيام المبدأ كيف لا
والمشكك لا يجب ان يكون مشتقا ولا ينحصر فيه ودعوى الانحصار فيه غير
مسموعة لا يقال التشكيك في الوجود بالنسبة الى الوجودات المعروضة لكونه
قائما بها وعارضا لها والتشكيك يقتضي مطلق العروض والقيام سواء كان
قيام المبدأ او قيام نفس المحمول لانا نقول ان هذا القائل قد منع حصول
مطلق الوجود للوجودات فكيف يقول ان التشكيك فيه باعتبار
حصول المشكك نفسه لما هو فرد له وان الذاتي لا حصول له فيه اصلا ويتم
ما ذكره ان الذاتي لا حصول له فيه اصلا في اعتبار التشكيك عن الذاتي
على تقدير تحققه في الوجود بل الحمل عند هذا القائل سواء كان حمل الذاتي
او حمل العرضي يبنى عن الاتحاد لا عن الحصول والقيام كما قد صرح بما ذهب
اليه في مواضع عديدة فلا يمكنه التشبث بذلك فلذا قلنا انه يلزم مما
ذكره في التشكيك انحصار المشكك في العرضي المشتق لتحقق القيام في
الحمل اعني قيام المبدأ مع اتحاد المحمول بالموضوع وعدم حصوله وكذا ما بني
على ما ذكر من انه لا يلزم من تقدم العلة على المعلول في الوجود الا ان
يكون تعلق الوجود بالعلة قبل تعلقه بالمعلول نوعا من القبلية فيكون مفهوم
الموجود مقولا بالتشكيك عليهما بالتقدم والتأخر حتى تصير العلة موجودة
ثم تصير المعلول موجودا الآن يكون الوجود المطلق مقولا على افراده
العارضة لهما بالتقدم والتأخر حتى تصير العلة وجودا ثم تصير وجود المعلول
وجودا مدخول ومهدوم بما سمعت آنفا من انه لا بد وان يكون وجود العلة

من حيث انه وجود ومصدر للآثار متقدمًا على وجود المعلول من حيث انه كذلك
فضرورة احد هذين الفردين من عارض الوجود بهذا العارض وحده علية
اقدم من الآخر فتامل فيه والله الموفق للصواب وعلى وجود الجوهر
والعرض بالاولوية وعدمها اقول تلك الاولوية مبنية على ان لوجود الجوهر
مطلقا مدخلا في وجود العرض كذلك فالوجود للجوهر اولى بالنسبة الى العرض
وان لم يكن منهما علية لكفاية العلية بين مطلقيهما في الاولوية ومقابلها فيما لا
علية فيه ويحتمل ان يكون المراد بما ذكر اولوية الجوهر الذي هو علة للعرض
بالوجود لا مطلق الجوهر بالنسبة الى مطلق العرض ولا يقدح فيه كون احدهما
لكونه علة للآخر متقدما عليه فان ذلك الاختلاف بالتقدم والتاخر
يصير علة للاختلاف الآخر فان سبب الاولوية قد يكون العلية وقد
يكون غيره قال الشيخ في الشفاء وكذلك قد يختلف الوجود من طريق
الاولى والاحرى فان الوجود لبعض الاشياء من ذاته ولبعضها
من غيره والموجود بذاته قد يظن اولى بالوجود من الموجود بغيره وان كل
ما هو متقدم بمعنى فهو اولى به من غير عكس فقد يكون ما يشترك ان كان
في معنى من المعاني وليس هو لاحدهما قبل بل معا لكن احدهما اولى
به لانه اتم واثبت فيه هذا كلامه وقوله فقد يكون شيئان الخ بيان لقوله
من غير عكس يعني انه لا يلزم من كون الشيء اولى من آخر بمعنى ان يكون
متقدما عليه فقد ظهر مما ذكرنا ان سبب الاولوية قد يكون التقدم وقد
يكون غيره فعلى هذا يمكن ان يقال ان كون وجود جنس الجوهر
محتاجا اليه لوجود العرض سبب لاولوية كل فرد من الجوهر بالوجود من
كل فرد من العرض وهذا اولى بالاعتبار من التخصيص بما هو علة ومعلول

اعني الاختلاف صح

عليه صح

من هذين اعني الجوهر والعرض كما لا يخفى وكذا يمكن ان يقال ان اشتراك
الشيئين في عارض وكونه لاحدهما لذاته وللآخر بواسطة كالاتصال
بالنسبة الى المقدار وبالنسبة الى الساخن فانه للاول بذاته وللآخر اعني
الساخن بواسطة موجب لاولوية احدهما بذلك العارض ولا يخفى ان
هذا يشمل اولوية العلة بالوجود من المعلول وبالجملة لا يتيسر حصر الاولوية
وضبطها بذكر قاعدة او تعريف نعم يمكن على منوال ما يستفاد من الشفاء
ان يقال ان كل ما هو متقدم على آخر بمعنى فهو اولى من ذلك الآخر ولكن
لعدم الانعكاس بنفسه لا يوجب حصر سبب الاولوية في شيء وبعد هذا
كله ظهر لك ان ما قيل على ما نقل من الشفاء انه اذا كان الاولى
اولى بالامر من الآخر من ان هذا المنقول ليس تعريفا للاولوية بل هو
حكم من احكام الشيئين المذكورين فان الشيخ اطلق الاولوية على
ما هو اعم من ذلك وذلك الاعم ما نقلناه عنه آنفا واريد بذلك ان
مقصود هذا الناقل من هذا النقل ان هذا تعريف للاولوية ولا يصلح
لذلك يرد عليه بعد عن الارادة لظهور ان الاولوية خارجة عن
حيز الضبط والتعريف بسهولة وان كلام هذا الناقل ليس صريحا في
ذلك بل يحتمل ان يكون مراده بما ذكره انه مثال للاولوية لا ان الاولوية
منحصرة فيما ذكر فان الغرض من هذا النقل على ما يفهم من سوق
كلامه هو الفرق بين الشدة والضعف وبين الاولوية وعدمها وبعد
بيان الشدة بما ذكر من كثرة الكمالات يمكن الاكتفاء بالمثال في
بيان الاولوية وعلى هذا فالمراد بقوله ومحصول هذه المقالة ان الشدة
هي كثرة الكمالات المذكورة وان الاولوية هي ما ذكر في الشفاء هو ان

له الأول

الادلوية مثل ما ذكر في الشفاء الا ما هو فقط فالمناقشة فيه مثل ذلك قليلة
الجدوى بعد وضوح ما ذكرنا من عدم انضباط سبب الادلوية علم ذلك
وعلى وجود القار وغير القار بالشدة والضعف قلت لا بعد ان
يراد بالشدة المثبتة للوجود القوة بمعنى المبدئية لكمالات كثيرة وقد يعبر
عنه بكونه محكما متقنا وبالضعف مقابلها وان يراد بالشدة المنفية وما يقابلها
ما يراد بكون الحرارة او البرودة شديدة وضعيفا اعني الزيادة والنقصان
بحسب الذات على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال وتلك الانواع
من الكيفية يقبل الاشتداد والتنقص مثل الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة فان كلها تقبل الازيد والانقص فان حرارة تجدها ازيد
من حرارة وبرودة تجدها ازيد من برودة هذا كلامه ولا شك ان
الشدة والضعف بهذا المعنى اعني الزيادة والنقصان منتفيان
عنه وبالمعنى الاول ثابتان لم يدل على ذلك كلام الشفاء فانه ذكر
في الفصل الاول من المقالة الثانية من الفن الثاني من الجملة الاولى
منه ان حال الوجود في هذه العشرة يعني المقولات العشر ليست
حالا واحدة بل الوجود لبعضها احق ولبعضها ليس باحق فانت تعلم
ان الموجود بذاته احق بالوجود من الموجود بغيره والوجود لبعضها احكم و
لبعضها اضعف فان وجود القار منها كالكمية والكيفية احكم من وجود
ما لا استقرار له كالزمان وان ينفعل فليس وقوع الوجود عليها وقوعا
على درجة واحدة كوجود طبائع الاجناس على انواعها الذي هو بالتواطؤ
وذكر في الفصل الثالث من المقالة السادسة من الالهيات هذا الكتاب
ان الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف فلا يقبل الا كمل

والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة
والوجوب والامكان هذا كلامه في موضعي هذا الكتاب ولا يخفى على ذهنك ولا انه
على ما ذكرنا من ان الشدة بمعنى القوة والاحكام وما يقابله ما ثابتان للوجود وهو
والمعنى الآخر اعني الكمال والنقصان بحسب الذات ومقابله منتفيان عنه
فالمذكور في الموضع الاول منه يدل على الاول وفي الثاني على الثاني هو
وكذلك يدل على ما ذكرنا من الامرين ما وقع في كتاب التحصيل فانه وقع فيه
اولا ان بعض الوجود اقوى وبعضه اضعف وثانيا ما قلنا انه وقع في الشفاء
بانه لا تفاوت في العبارة فعلى هذا لا يرد ما قيل انه لا اختلاف في الوجود
بالشدة والضعف اصلا وان وجود القار ووجود غير القار ليسا بشديد وهو
وضعيف وان كلام الشفاء والتحصيل يدل على ذلك يعني عدم ذلك الاختلاف
والتفاوت وذلك لما عرفت مفصلا مما ذكرنا من ان المذكور في موضعين
آخرين من هذا الكتاب يدل صريحا على تحقق هذا الاختلاف فيه يعني انتفاءه
عنه بمعنى آخر فالحكم بعدم جريان ذلك الاختلاف فيه وبعدم صحة ما ذكر ههنا من
التفاوت في وجودي القار وغير القار بالشدة والضعف اصلا باطل وكيف لا
وصحة ارادة المعنى الصحيح من تلك العبارة وحملها على ما هو متحقق في هذين
الوجودين على ما يستفاد مما نقلنا من الشيخ يقتضي بطلان ذلك الحكم هذا واما ما
قيل من انه لو فسر الشدة بذلك يعني ما ذكرنا انه ثابت في الوجود لزم ان يكون
اكثر الذاتيات مقولا بالشدة والضعف لان افراده مختلفة في استتباع كمالاته
كما لا يخفى فالصواب ان يفسر بما اشار اليه بهمنيار وهو ان الشدة ازدياد
طبيعة العام نفسها في بعض الافراد والضعف ما يقابله كالطويل بالقياس الى
ذراع وذراعين والاسود بالقياس الى الفحم والقير فان طبيعة الطائع السواد

في الذراعين والقير ازيد منها في الذراع الواحد والنجم واقول معيار ذلك صحة
استعمال اسم التفضيل كان يقال الذراعان اطول من ذراع والقير اشد
سوادا من النجم فيرد عليه ان الشدة بالمعنى الذي اختاره يستلزم ان يكون الذاتي
مختلفا ايضا بالشدة والضعف ومقولا بالتشكيك وذلك لما ذكره من ان
التفاوت بين الذراع والذراعين من المقدار في ضمن الطول والمقدار
ولا شك في كونه ذاتيا لهما فلزم ان يكون قول المقدار عليهما بالشدة والضعف
مع كونه ذاتيا لهما فلا فائدة في العدول عن التفسير الاول الى هذا التفسير
على انه مخالف لما قد ذكر سابقا من انه لا تفاوت بين الذراع والذراعين
في حقيقة المقدارية والطول وانما ذلك في الامر الاضافي على ما مر ترددها نقلا
عن بهمنيار وغيره فكيف التوصل في ذلك المدعى بهذه المقالة فان حمل
المقول بالشدة والضعف على الذراع والذراعين بذلك المعنى اعني الزيادة
والنقصان في ضمن الطويل انما هو الطويل لان الطول بناء على انه لا حصول له
فيهما كما هو طريق هذا القائل في تحقيق التشكيك من انه لا بد فيه من قيام المبدء
فاذا قام بالذراعين فرد من الطول شديد وقام بالذراع الواحد فرد منه
ضعيف اختلف حمل الطويل عليهما كما في الموجود وغيره من المشتقات
قلنا قد سلم ذلك القائل ان التفاوت في الزيادة والنقصان في الذراع
والذراعين انما هو في ضمن الامر العام كالطول والسواد حيث صرح بان
ضمن الطول وضمن السواد في الذراعين والقير ازيد منها في الذراع الواحد
والنجم فلزم الاختلاف في الذاتي نعم لو قيل بانه لا اختلاف بين السواد
الشديد والضعيف في اصل السواد وانما ذلك في افراده لا اختلاف نفس لها
لا يمكن ان يقال ان الاسود مقول بالتشكيك على افراده دون السواد

لاختلاف

لاختلاف افراده القائمة بتلك الافراد اعني افراد الاسود دون اختلافه
في افراده واما بعد تسليم تحقق الاختلاف فيه فلا مجال لهذا المقال هو ولعلك
قد سمعت منا سابقا ان الاختلاف بين السوادين الشديد والضعيف
وان لم يكن في مفهوم السواد لكنه في آثاره وذلك يوجب التشكيك والشدة
والضعف بالمعنى الآخر لها فالاسود والسواد كلاهما مقولان بالتشكيك على افرادهما
للاختلاف بالشدة والضعف الا ان منشأ ذلك الاختلاف في الاسود
قيام نوعي المبدء بالموضوعين وفي السواد نفس اختلاف الموضوعين حصوله وآثارا
هذا ما خطر بالبال في تحقيق هذا المقال والاشد والاقوى ينبغي ان يحمل قوله اولى
على انه تفسير للاشد لا انه غيره لما عرفت آنفا ان الشدة المعتبرة في الوجود
بمعنى القوة فليس جزأ من غيره آه وانما كان التشكيك موجبا
لعدم كونه جزأ للماهيات مع ان التشكيك ليس منافيا لها لما عرفت
سابقا ان الاختلاف بالطرق الثلثة المعتبرة في التشكيك موجب لعرضية
المفهوم بالنسبة اليه اولا لجريان الدليل القائم على عرضيته لا هو مشكك بالقياس
اليه فيما عداه مما هو مختلف الحصول فيه وقد عرفت ان اختلافه متعلقا الى
افراده يستلزم لاختلافه بالنسبة الى الماهيات وبالعكس فيجب كونه عرضيا للماهيات
ايضا وانما يعرض لنفي كونه جزأ ولم يتعرض لنفي كونه نفس غيره لانه يفهم منه بالطريق
الاولى والشبهة الى قوله وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر قد اكتفى
الشرح في تفسير المعقول الثاني بذلك وزعم انه لا يحتاج الى قيد آخر ذكروه في
تعريفه وهو قولهم لا يحاذي به امر في الخارج بناء على ان فائدة هذا القيد الاحتراز
عن الاضافات ولكنها قد حصلت بدونه فان الاضافات وان صدق
عليها انها لا تعقل الا عارضة لامر آخر لكن لا يصدق عليها انها لا يعقل

الا هو حاصل فيه مع ذلك الاختلاف سواء
كان اطلاق المشكك عليه بالنسبة
صح صح

الا عارضاً لمعقول آخر لان حاصل ذلك ان يكون منشأ العروض هو الوجود العقلي
للمعروض بخصوصه ولو كان الحال في الاضافات كذلك لما امكن وجودها في
الخارج هذا حاصل ما صرح به في المحاكمة ونحن نبين ان التعريف بدون هذا
القيد منتقض بالاضافات وان كون حاصل ما ذكره بدون قيد المعقول
المعروض بقيد حيثية المعقولية غير ظ فلا بد من احد الامرين اما القيد الاول واما
القيد الثاني فظهر ان الاحتياج الى ذلك القيد ثابت على تقدير انتفاء القيد
الثاني نعم لو ادعى الاستغناء عنه في تعريفه بما يعرض المعقولات الاولى
في الذهن ولا يوجد في الخارج ما يطابقه لكان حسنا فان الاضافات التي
يعرض معروضاتها في الخارج سواء قيل بتحققها في الخارج او لم يقل به خارجة
عنه بقوله في الذهن قيدا للعروض لا يقال ان هذا القيد في ذلك التعريف
لا لاخراج لوازم المهيات لا لاخراج الاضافات فان تلك اللوازم يصدق
عليها انها يعرض في الذهن كما يصدق عليها انها يعرض في الخارج فلا يخرج
بقوله في الذهن وان خرج الاضافات به لانا نقول لوازم المهيات
لا يخرج بهذا القيد فلا يوجب اخراجها عنه الاحتياج اليه وذلك لان المراد
بذلك القيد هو ان لا يكون ذلك العارض موجودا في الخارج لوجود المعروض
كما ان السواد المعقول له مطابق في الخارج وجوده فيه هو وجود ذلك المعقول
بخلاف مفهوم الكلية والجزئية وغيرهما من المعقولات الثانية فانها ليست
كذلك بل حصولها وعروضها للاشياء في العقل فقط صرح به الشيخ في
الشفاء حيث قال فليس في الموجودات الخارجية ذاتية
ولا عرضية ولا كون الشيء مبتدأ ولا كونه خبرا ولا مقدمة ولا قياسا ولا غير
ذلك انتهى كلامه ونحن نقول ان لوازم المهيات وان كان الاتصاف

بها في الخارج ايض لكنها ليست موجودات خارجية كيف وكون الموجود الخارجي
تارة وصفا خارجيا واخرى ذهنيا مما لا وجه له واذا لم يكن موجودة في
الخارج فلا يخرج بذلك القيد عن التعريف فلو اريد اخراجها عنه لزم ذكر
قيد يشعر بكون منشأ العروض خصوصية الوجود الذهني كما ذكر فقط وما يجري
مجراها نعم لو حمل ذلك القيد على معنى يشمل نفي الاوصاف الخارجية سواء
كانت موجودة في الخارج او معدومة فيه لكانت تلك اللوازم خارجة عنه
كما ان الاضافات ايض كذلك فيلزم صح عدم الاحتياج الى قوله في الذهن
كما لا يخفى ثم ان للمتاخرين في تعريف المعقول الثاني عبارات متفاوتة
منها ما ذكره الشارح وزيفه ومنها ما نقلناه وزيفناه بما زيف به الشارح من الاشتمال
على ما لا يحتاج اليه ومنها قولهم ما يعرض الماهية بحسب خصوص وجودها الذهني
ومنها ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر في الذهن ولا يوجد في الخارج ما
يطابقه ومنها ما لا يعقل الا عارضا لغيره ولا يوجد في الخارج ما يطابقه ومنها
ما يعرض المعقولات من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في
الخارج فالاول من هذه الاربعة الاخيرة هو المطابق لما عليه القدماء فانهم قسموا
العوارض ثلثة اقسام وجعلوا ما يسمى معقولا ثانيا احد هذه الاقسام الثلثة
وهو العارض للشيء بخصوص وجوده الذهني قال الشيخ في الشفاء مهيات
الاشياء قد تكون في اعيان الاشياء وقد تكون في التصور فيكون لها
اعتبارات ثلثة اعتبار المهية بما هي تلك المهية غير مضافة الى احد الوجودين
وما يلحقها من حيث هي كذلك واعتبار لها من حيث هي في الاعيان
فيلحقها حينئذ اعراض تخص وجودها ذلك واعتبار لها من حيث هي في التصور
فيلحقها حينئذ اعراض تخص وجودها ذلك مثل الوضع والحمل والكلية والجزئية

هذا كلامه وهو متضح مما ذكرنا وانما اطلقوا على هذه العوارض الذهنية معقولات
ثانية اما لان منها ما هو في الدرجة الثانية من التعقل كالكلية والجزئية
فان ذلك القدر كاف في وجه التسمية ولا يلزم شموله في جميعها حتى يرد
ذلك وبان جريانه في جميع تلك العوارض غير ظ واما لان العوارض من
حيث انها عوارض ثوان للمعروضات وتوابع لها في الجملة وان لم يكن
ذلك بحسب التعقل واما البواقي منها ومن غيرها فلا يخلو عن شيء اما الذي
ذكره الشارح وزيفه فلان فيه مناقشة بان كون جميع هذا القسم من العوارض
محتاجا في التعقل الى تعقل ما يعرضه غير ظ واما الذي زيفناه فيرد عليه
بعد ما يرد ما اوردناه ان معروض هذا القسم من العارض المسمى بالمعقول
الثاني غير منحصر في المعقولات الاولى بل قد يكون معروضه معقولا ثانيا وبالجملة
ويحتاج في دفعه الى ان يتكلف ويقال المراد بالاولى ما هو لنسبة الى عارضها
كذلك او يقال ان جميع هذا القسم ينتهي الى المعقولات الاولى ولو
بوسائط فالمعروض الاخير ليس الا المعقول الاول بالمعنى المعارف واما
الثلثة الباقية فلانه يرد على الاثنين منها ما يرد على ما زيفه الشارح من تلك
المناقشة مع انه يرد على الاول من هذين انه لا احتياج الى القيد الاخير
لخروج الاضافات ولوازم الماهيات بالقيد الاول فانهما قد يعقلان
عارضتين لمعروضهما في الخارج ويرد على الثالث انه لا حاجة الى القيد الاخير
كما هو غير مخفي على الخبير ولقد اطنبنا الكلام قصدا الى تنبيه الانام على مزلقة
اقدام افهام الانام الكرام في هذا المقام والا لكان لها شيئية
اخرى وذلك لما مضى من مساوقة الوجود للشيئية فعلى تقدير وجودها لا بد
لها من شيئية اخرى لا لما قيل من انها لو كانت موجودة في الخارج

لكانت مشاركة لغيرها في الشيئية وممتازة عنه بخصوصه فيكون لها شيئية اخرى فيلزم
التسلسل لانه يرد عليه من انه لم لا يجوز ان يكون الامتياز بنفس مفهومها فان كل
عام يشارك الخاص في مفهومه ويمتاز عنه بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات
كما ان الحيوان يشارك الحيوانات الخاصة في الحيوانية ويمتاز عنها لا بامر
زائد عليه ومن انه قد يقال ان الشيئية العارضة لمطلق الشيئية التي فرض انها
موجودة امر اعتباري فيترتب امور اعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار ومن
ان مشاركة الشيئية لغيرها في الشيئية لازمة لذاتها سواء كانت موجودة
او معدومة فعلى تقدير عدمها في الخارج لزم التسلسل ايضا بمثل ما مر ولا لما قيل من
انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يوجد عام اصلا اذ يقال لو وجد الحيوان لكان مشاركا
الحيوانات الخاصة في الحيوانية ومخالفا لها بخصوصه فللحيوان حيوان وتسلسل
لاني اقول قوله فللحيوان حيوان مم فان ما به يمتاز الشيء او الشيئية عن
الاشياء المخصوصة فانه لا محو شيء مخصوص وله شيئية وذلك بين فافهم
وحاصله ان الشيئية لا تعقل الخ قلت يمكن ان يقال ان حاصل
ما ذكره المص رحمه الله هنا هو ان الشيئية من العوارض التي لا يعرض لمعروضها
الا في الذهن سواء كانت مما يعقل غير عارض لمفهوم او لم يكن ولا شك ان
عروض العارض لمعروض في الذهن لا يستلزم تعقلا كما هو المحقق من ان
الحصول في الذهن لا يستلزم تعقلا لا يقال ان يكون حصولا بنفسه لا بالصورة
والتعقل هو هذا النحو من الحصول اعني الحصول بصورته لا الاول لانا نقول انه
لا يلزم من الاحتياج الى المعروض في القسم الاول من الحصول الذهني الا
الاحتياج اليه في القسم الثاني منه فلا يرد عليه انه مخالف للواقع على تقدير
ان يكون نحو الشيئية في النحو الاخر من الوجود الذهني اعني الوجود العلمي

لشاركه

الحيوان غيره من الحيوانات لا يلزم
ان يكون حيوانا بخلاف ما به يمتاز
صح صح

غير محتاج الى المعروض نعم اللازم ح ان لا يكون تفسير المعقول الثاني باختاره
الشرح صحيحا على مذهب المص طاب ثراه وجب ان يفسر بما هو اعم منه كما اشرنا
اليه سابقا موافقا لما يفهم من قول الشيخ في الشفاء اعني العارض الذي
للشيء بشرط وجوده الذهني ولا يرد عليه ايضا انه مناف لما سبق فان
ذلك على تقدير ان يكون معناه كما فهمه الشرح يدل على ان المراد بالمعقول
الثاني عند المص هو المعنى العام فاما على تقدير كون المراد به المعنى الآخر
فيقال ان قول المص هنا دليل ان المراد باطلاق الوجود والعدم هو المعنى
الآخر الذي اشرنا اليه سابقا لا المعنى الذي فهمه الشارح وبالجملة فالتوفيق
بين الكلامين يحوج اما الى التفسير الآخر للمعقول الثاني واما الى التفسير
الآخر لاطلاق الوجود والعدم وكل منهما محتمل ومعه يندفع المنافاة فيجب
ان لا يصار الى ما يوجب المنافاة فلا يرد على المص شيء وانما ذلك على
الشارح طاب ثراهما وانت تعرف انه قد يتوهم ان الكلام بعد كون المراد
بالاطلاق ما ذكرنا لا يصفو عن شوب المنافاة فان المفهوم منه هنا انه
الذي لا بد في تعقل نحو الوجود من تعقل خصوصيات المهيات ولا
يكفي فيه كلياتها والمذكور سابقا في بيان الاطلاق كفاية امر مبهم مقصور
اجمالا لكن الامر في ذلك هين لاحتمال ان يكون المراد بها التمثيل
على ان الشيئية كالوجود يحتمل ان يكون مطلقة ومقيدة والاحتياج الى
الخصوصيات في احد قسميها كاف في صحة ما ذكره هنا كما في احد
قسمي الوجود فقال اذا الشيئية عبارة عن الوجود او عما يؤول
معناه اليه يعني ان القول بان الشيئية عين الوجود عند ذلك القائل
ولا يقدح في ذلك الاحتمال الآخر اعني كونها عبارة عما يؤول اليه وهذا كما يقال

اشرنا

لا تعلق بالمعروض لملحقه
بياني القول بانه الوجود
يعلق به دونه وذلك لاختلاف
كون الشيئية صح صح

ان

ان احتمال كون الشيء الفلاني حيوانا هذا احدهما في حكمه عليه بانه غير قابل للحركة
الارادية وعلى هذا لا مجال للمناقشة فيما ذكره بان كون مآل معناها الى الوجود
لا ينافي جواز تعقل احدهما دون المحل مع عدم جواز تعقل الآخر كذلك
لتغايرهما في المفهوم نعم لو كان المراد بما ذكره من ان الشيئية عبارة عن
الوجود او عما يؤول معناه اليه هو ان كل واحد من هذين الاحتمالين يوجب
ذلك التنافي لان احدهما يوجبه لكان لها مجال واسع وبسببه ملبس فاعلم
ذلك فلا وجه للتفريع والتخصيص او اقول لكل منهما وجه وجيه اما
للتفريع فهو ان يقال ان كون الشيئية من المعقولات الثانية يستلزم
كون مفهوم الشيء المطلق منها ايضا كما هو شأن الذاتي قال المحقق
العلامة قدس سره في تمثيل المعقولات الثانية كالكلية والذاتية و
ونظائرهما وكمفهوم الكلي والذاتي وغيرهما فعلى هذا يكون حاصل هذا
التفريع انه كما ان الشيئية غير متاصلة في الوجود كذلك مفهوم الشيء
المطلق بل ربما يدعي انه لا وجه لما ذكره الشرح في بيان صحة هذا التفريع من
ان الشيء يراد به الشيئية فان اطلاق الشيء على الشيئية مما لا نظير له
والتكلف فيه بان قوله فلا شيء مطلقا ثابت قضية سالبة كلية لانه
سالبة طبيعية والحكم فيه على افراد الشيئية وكانه قال فلا شيء من الشيئية
المطلقة ثابت بعيد جدا كما لا يخفى واما للتخصيص سواء كان بالنسبة الى كل
ما عداها من المعقولات ثانية كانت او اولى او كان بالنسبة الى المعقولات
الاول لخصوصها او الثانية كذلك فهو ان يقال ان ما ذكره ان الشيئية
للوجود يوجب التعرض لها في مباحثه وتخصيص الحكم بها دون ما هي معدودة
من بين المفهومات المشاركة لها في ذلك الحكم على انه قد يقال ان ذلك

الحكم اعنی الحكم بعدم وجود مفهوم الشیٔ المطلق فی الخارج لیس بمشترك بینه
وبین المعقولات الاولی علی ما ذهب الیه المص طاب ثراه وسیصرح به
فی مباحث الماهیة من ان الماهیة لا بشرط شیٔ موجودة فی الخارج وزعم انها
جزء للموجود فی الخارج من الاشخاص فح یمكن ان یقال ان تخصیص مفهوم الشیٔ
المطلق بالذكر واثبات الحكم له دون المفهومات الكلیة الاخری لذلك
فان القائل بوجود الكلی الطبیعی لا یقول بوجود المعقول الثانی فی
الخارج فانه منتف عن الموجود الخارجی بحسب هذا النحو من الوجود فكیف
یكون موجودا او جزءه بخلاف سائر الطبائع من مفهوم النوع والجنس
وغیرهما من الماهیات الحقیقیة الموجودة فی الخارج علی ما یجیٔ مشروحا فی مبحث
الماهیة ان شاء الله تعالی وفی التحصیل ان الشیٔ من المعقولات الثانیة المستندة
الی المعقولات الاول وحكمه حكم الكلی والجزئی والجنس والفصل
فلیس فی الموجودات موجود هو شیٔ بل الموجود اما انسان واما فلك
ثم یلزم معقولیته ذلك ان یكون شیئا وكذلك الذات وكذلك الوجود
بالقیاس الی اقسامه انتهی كلامه فظهر ما ذكرنا انه یمكن ان یقال ان تخصیص
الحكم المذكور بمفهوم الشیٔ المطلق لكونه معقولا ثانیا لا لكونه كلیا ولیس ذلك
مشتركا بین جمیع المفهومات الكلیة سواء كانت معقولات اولی او ثوانی
كما حسبه الشارح وان یقال ذلك لكونه كلیا كما ذهب الیه الشریف العلامة قدس سره
حیث قال فی بیان معناه فلا شیٔ مطلقا بموجود بل كل ما هو موجود فهو
فی نفسه شیٔ مخصوص قطعا ووجه التخصیص قد مر ونظائره ان ما قیل فی بیان
ان الشیٔ ونظائره من المعقولات الثانیة غیر موجودة فی الخارج من ان
ذلك لعدم قیام مبادیها بالافراد وان مفهوم الشیٔ غیر موجود فی الخارج

لعدم قیام الشیئیة بما هو فرد له یرد علیه ان المعقول الثانی غیر منحصر فی المشتقات
بل یتناولها ومبادیها لما عرفت ان كل واحد من الكلیة والكلی ونظرهما
من المعقول الثانی وكلام الشیخ فی مواضع عدیدة من الشفاء صریح
فی ان المبادی ایض من المعقول الثانی كما نقلناه عنه سابقا وظهر ایض
ان ما قیل فی بیان وجه تخصیص الشیئیة بالتعرض من بین سائر المعقولات
الثانیة مع اشتراكها فی هذا الحكم من انه لعله لاجل ان بعض الناس توهم
ان الشیٔ جنس الاجناس وقد صنف بعض الحكماء رسالة فی رد هذا
الوهم وانه نقل فی حواشی بعض الكتب ان بعضا توهم ان الشیٔ المطلق
موجود فی الخارج وینضم الیه الخصوصیات فیحصل الاشیاء بعید عن الاعتبار
هنا فی وجه هذا التخصیص مستغنی عنه بما ذكرنا من الوجه القریب الی الفهم اذ
محصله ان هذا التخصیص لكون الشیٔ والشیئیة فی قوة حكم الموجود والوجود
فذكره فی مباحث الوجود كذكر حال الشیٔ فی مبحثه بخلاف حال غیره واما قوله
وایضا لا یلائم الاضراب عنه بقوله بل هی یعرض اه فجوابه ان هذا ح
اضراب عن قوله ولیست متاصلة فی الوجود لا عن قوله فلا شیٔ مطلقا
ثابت وهو فی غایة الملائمة وانما یكون غیر ملائم لو كان اضرابا عن قوله
فلا شیٔ ومعناه ما ذكرنا لا ما ذكره الشارح بل نقول لو كان اضرابا عنه علی
تقدیر ان یكون معناه ما ذكرنا لم یكن ذلك الاضراب صحیحا لانه یكون غیر
ملائم الا ان یراد بالشیٔ الشیئیة وقد عرفت ما فیه فافهم لا غیر ای
لا غیر عدم المعلول اه اقول ظ قول المص لا غیر یدل علی انه اما معطوف
علی قوله عدم المعلول لا غیره الی عدم العلة واما معطوف علی ما هو بدله اعنی
عدم العلة مجرور محلا لا مرفوع كما فی الاول والمضاف الیه المحذوف ضمیر

فح یكون ما یضاف الیه لفظ غیر ضمیرا راجعا
الیه بحذفه فان لفظا ای ما عنه عدم
المعلول صح صح

راجع ويكون المعنى ح استند عدم المعلول الى عدم العلة لا الى غيره من الاعدام
واما حمله على نفي غير هذين العدمين جميعا بان يكون المضاف اليه المحذوف
ضميرا راجعا اليهما جميعا ولا يكون كلمة لا ح للعطف بل يكون قوله لا غير
جاريا مجرى قولنا فقط او فحسب او نظيرهما ويكون حاصله انه ليس غير
هذين العدمين من الاعدام كذلك على معنى انه لا يستند عدم المعلول
الى غير عدم العلة ولا غير عدم المعلول الى عدم العلة ولا غير عدم المعلول الى
غير عدم العلة فان الاقسام ح ثلثة لا اثنين كما وقع في الشرح القديم وتبعه الشر
اولا ثم غير النسخة الى ما يفيد ما ذكرنا اولا من احد القسمين فلا ح عن تكلف
في العبارة لكونه محوجا الى زيادة حذف فان هذه اللفظة ح اشارة الى الحكم
كما ذكرنا انفا في بيان معناها وبعض اجزائها محذوف وايض ربطها واتصالها
بما قبلها غير ظ وجعلها حالا غير ملائم لافادة ان هذا الاستناد منحصر لهذه
الحالة وان كان المضمون والمؤدى ح لاشتماله على كثرة الاقسام المستلزمة
لزيادة توضيح المقام احسن اعتبارا اذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان ما فعله
الشر من تغيير النسخة المشتملة على القسمين معا الى ما يفيد الترديد بينهما اما للاحتراز
عن هذا التكلف على ما سوا لظ واما لعدم استيفاء الاقسام فيها ولعل
الاول اولى فان الثاني يوجب ايراد القسم الاخر والتعبير الى ما يشتمل عليه
لا التعبير الى ما يشتمل على الترديد هذا ثم اعلم ان الخلاف في تمايز الاعدام
ليس مبنيا على انفسها وكونها اعداما بل على كونها معدومات كما في الوجودات
فان الخلاف فيها ايض جار بنا على كونها معدومات ممن نظر الى ان كون الشئ
عدما لا يقتضي كونه معدوما صرفا جوز التمايز بين الاعدام كما ان من لاحظ ان كون
المفهوم وجودا لا يستدعي كونه موجودا متميزا جوز عدم الامتياز بينهما فالوجودات

بينها

والاعدام

والاعدام سواء في جريان ذلك الخلاف فيها ولا يستلزم الاول اعني كون
الشئ عدما عدم الامتياز ولا الثاني الامتياز وعلى هذا نقول لو امتازت
الاعدام لكونها موجودة في الذهن لم يلزم تحقق الامتياز بينها من حيثية
معا الامتياز بينها من تلك الحيثية اعني حيثية كونها معدومات كما ان
الوجودات لو امتازت بكونها كذلك اعني كونها موجودات ذهنية
لم يلزم ايض امتيازها من حيث انها معدومات وصح ان يقال ان الامتياز
بين الاعدام المستند الى وجودها الذهني اخرج الاعدام عما
هو محل الخلاف وان لم يخرج عن كونها اعداما وكذا نقول في الوجودات
وامتيازها من حيث انها موجودات انه وان لم يخرج ذلك عن كونها
وجودات لكنها ح خارجة عن محل الخلاف فلا يرد ما سيورده الشر بعيد
هذا من انه لا يمكن اجراء ما قال بعض الافاضل في تمايز المعدومات
والخلاف فيه في تمايز الاعدام حاملا مع انه مردود بان الامر
بالعكس اه اقول بيان ان ذلك على عكس ما عليه الامر كما فهمه الشر من
ذلك سواء يعني بما ذكره ان من قال بالوجود الذهني احتمل عنده ان
يكون امتياز المعدومات بعضها عن بعض بسبب ذلك الوجود لا لكونها
معدومات صرفة فيلزم ح ان يكون التمايز عنده منحصرا في الموجودات
واما عند غيره فلما لم يحتمل ذلك الانحصار حتى انه لو اجمع الكل على انكار
الوجود الذهني لم يتحقق ذلك الخلاف منهم بل حكموا بامتيازها وكذا لو
اجمعوا على اثباته لم يتحقق الخلاف واجمعوا على عدم امتيازها فيكون هذا
الخلاف فرع الخلاف في الوجود الذهني ويلزم ح ما ذكره الشر من لزوم
تحقق الامتياز عند النافين للوجود الذهني وعدم الامتياز عند المثبتين له

لم يلزم ذلك صح

على عكس ما هو المشهور لا يقال انه يحتمل ان يوجه هذا الكلام على وجه لا يرد عليه
ذلك بان يقال معناه انه لو اتفق الكل على انكار الوجود الذهني لاتفقوا
على عدم التمايز بينها لا على تحققه فاذا خالفوا فيه اكثرهم ذلك الخلاف فصح انه
ان هذا الخلاف فرع الخلاف في الوجود الذهني لانا نقول لا يتجه لذلك
التوجيه لان ما ذكره من تجويز تحقق التمايز بين المعدومات الصرفة على
تقدير ان لا يكون منشاؤه وجودها العقلي اب عن هذا التوجيه فانه بزعمه
يستلزم تجويز كون المعدومات الصرفة متمايزة ح فكيف يمكن ان يقال
انه على تقدير الاتفاق على انكار ذلك النحو من الوجود حكموا بعدم التمايز
بينها هذا توضيح ما قصده الشارح وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكره صاحب المواقف
من انه لا تمايز للمعدومات الا في العقل اشارة الى ان الامتياز بين
المعدومات لا يكون الا حال حصولها في العقل لا سيما الا من يقول بثبوتها
في العقل فلهذا اثبته الفلاسفة القائلون بالوجود الذهني وينكره المتكلمون
المنكرون له ولا عكس فيه كما هو المشهور اذ حاصله ان الامتياز بين المعدومات
لما كان في العقل لا غير فعند من يقول بان لها ثبوتا في العقل احتمل عنده
بعد ثبوتها فيه ان يكون لها امتياز بناء على جواز ان لا يكون منشاؤه ذلك
الوجود بل يعينها وان ذلك الوجود لا بد منه لكونه ظرفا للامتياز لا لكونه شرطا
له كما يفهم من كلام صاحب المواقف فيكون عند المثبتين للوجود الذهني للمعدومات
الصرفة امتياز واما عند غيرهم فلما لم يكن لها ثبوت في العقل وقد عرفت
انه لا امتياز بينها الا فيه لم يكن لها احتمال الامتياز عنده نعم اللازم من
تقرير كلامه ان يكون احد الاحتمالين اللذين عند المثبتين للوجود الذهني
وهو كون ذلك الامتياز للوجود الذهني موافقا لما هو مذهب النافين للوجود

الذهني

الذهني واما ثانيا فلان ما ذكره من انه لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام يرد عليه
ما عرفته سابقا من انه جعل الخلاف في تمايز المعدومات متفرعا على الخلاف
في الوجود الذهني ولم يدع ان ما قال في المعدومات جار في الاعدام لا من
حيث كونها معدومات واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان التفريع وزعم
انه هو الاولى يرد عليه ان المدعى هو ان الخلاف في التمايز بين المعدومات
الصرفة فرع الخلاف في الوجود الذهني وكما يدل عليه تقييد المعدومات
بذلك القيد وما ذكره من البيان لا يفيد الا ان الخلاف في تمايز المعدومات
الخارجية والاعدام الخارجية فرع ذلك الخلاف فاين احدهما عن الاخر
ولو كان الحال كما ذكره لم يكن ذلك الخلاف اعني الخلاف في تمايز المعدومات
معنويا فان المتكلمين ينفون الامتياز عن المعدومات الصرفة كيف لا و
المعدوم عندهم لا يكون الا كذلك فمن يثبت الامتياز بينها في محاذاتهم
لا بد وان يثبتها بين المعدومات الصرفة حتى يكون النفي والاثبات واردين
على امر واحد ويصير النزاع بين الفريقين معنويا لا بينها وبين المعدومات
الخارجية فلذا اعتبر صاحب المواقف فيما ذكره من بيان التفريع المعدومات
الصرفة لا المعدومات الخارجية والحاصل ان التمايز الذي اثبته الشارح بين
المعدومات وجعل الخلاف منه فرعا للخلاف في الوجود الذهني انما هو التمايز
بين المعدومات من حيث انها موجودة في الذهن لا من حيث انها
معدومات وحمل الخلاف على ما عرفته سابقا هو هذا الاول واما رابعا فلان
ما ذكره من انه يلزم مما ذكره في بيان التفريع ان لا يكون التمايز عند الفلاسفة
ويكون عند المتكلمين يرد عليه ان غاية ما في الباب انه يلزم احتمال عدم
الامتياز عند الفلاسفة لا عدم الامتياز على كل حال والمفهوم من كلام الشارح

ذلك فتامل والله الموفق للسداد والمعين على الرشاد   فمراد المص حيث
قال اه اقول حاصله ان العدم الخارجي لما كان عارضا دائما لكل واحد
ما يطلق عليه لفظ العدم اعني نفسه والعدم ذهنا وخارجا والعدم ذهنا والعدم
الاعم الصادق على كل منها وان العدم الذهني ليس كذلك بل يكون
عروضه لكل منها في بعض الاوقات لا دائما لما ذكره من انه يجوز ان يكون
كل واحد منها مدركا للعقل موجودا فيه وان لا يكون كذلك ولا شك انه
يلزم من ذلك ان لا يكون عروض العدم المطلق اعني العدم ذهنا وخارجا
لكل منها ايض دائما لانه قد اعتبر فيه العدم الذهني الذي عرفت حاله في العروض
وعلى ما ذكرنا فمراد المص بالعدم العارض لنفسه في بعض الاوقات لا يجوز ان
يكون هو العدم الخارجي لما عرفت ان عروضه لنفسه دائمي لباقي الاقسام
ولا يجوز ان يكون المراد هو العدم العام لان عروض العدم الخارجي له دائما
يوجب عروضه لنفسه ايض دائما ضرورة صدق قولنا ح العدم العام معدوم في
الجملة فتعين ان يكون المراد اما العدم ذهنا وخارجا واما العدم ذهنا فان
عروض كل منهما لجميع تلك الاقسام في بعض الاوقات على ما عرفته لكن لما
كان عروض العدم الذهني لنفسه ولسائر ما يعرضه لا ينفك عن عروض العدم
الخارجي كان العارض ابدا فيما يعرضه العدم الذهني هو العدم ذهنا وخارجا
فكان ما يعرضه لنفسه احيانا لا دائما من تلك الاعدام هو ذلك فلذا تعين
ذلك العدم لان يكون مرادا دون الذهني على ان اطلاق العدم في قوله ثم العدم
قد يعرض لنفسه بعد اخراج العدم الخارجي والعدم العام يخصص ذلك القسم من
العدم بالارادة كما هو شان المطلق من انصرافه الى الفرد الكامل على ما هو الدائر
المتداول بينهم ان الفرد الحقيقي على المتدلب فوضح مما ذكرنا صحة ما ذكره الش من تفريع كون المراد بالعدم

في هذا القول هو العدم ذهنا وخارجا لا ما سواه على ما مهده اولا من دوام عروض
العدم الخارجي للاعدام وعدم دوام عروض العدم ذهنا لها واندفع ما قد يتوهم
وروده من انه لا وجه لتخصيص هذا الحكم بذلك العدم اي العدم ذهنا وخارجا لان
وان لفظة قد لا ينافي دوام عروض بعض افراد العدم لنفسه اذا كان عروضه
البعض الآخر من افراد العدم لنفسه احيانا وان ذلك كاف في صحة هذا
القول المفيد لحصر الحكم فلا وجه للتخصيص هذا قيل وفيه نظر لان الدوام في
البعض لا يقدح في الحكم بثبوت المحمول لجميع الافراد في بعض الاوقات غاية
ما في الباب ان تظهر فائدة لفظة قد في بعض الافراد وايض يجوز ان يكون
المعنى ان العدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره من المفهومات وح فالتعميم
ظ فان العدم سواء كان مطلقا او ذهنيا او خارجيا قد يعرض لنفسه وقد
يعرض لغيره اقول وفي نظره نظر قد عرفته اذ من البين ان المحمول اذا كان
ثابتا لبعض افراد الموضوع دائما ولبعضها احيانا لا دائما لا يصدق الحكم بثبوته
لكل منها في بعض الاوقات لا دائما وصريح كلامه يدل على ذلك وايض
لما كان لفظة قد مفيدة لجزئية الحكم بحسب الوقت على معنى ان هذا المحمول ثابت
للموضوع في بعض الاوقات لا في جميعها كان المفهوم منها في هذا المقام ان
عروض العدم لنفسه ليس بدائمي لانه يعرض لنفسه ويعرض لغيره والا لجاز
ان يقال ان الفلك قد يتحرك وان الشمس قد تضيء بالمعنى الذي قصده
هذا القائل ضرورة عروض الحركة والاضاءة لغير الفلك والشمس كعروضها لهما على
انه لو نوقش في ذلك وارتكب جواز مثل ذلك لم يستقم الكلام بعد
فان صرف العبارة عن المعنى الذي هو الشائع الى ما ليس كذلك وان
كان جائزا بلا ضرورة باعثة على ذلك ركيك جدا غير ملتفت اليه وغير

صالح لتوجيه المقام وتتميم الكلام   والمراد بعروض العدم لنفسه اتصافه
اه اقول فيه نظر فان اتصاف الشيء بالعدم المطلق وعروضه له غير جائز لما
عرفت من ان الاتصاف فرع ثبوت الموصوف وان كان الصفة
عدميا فلو كان العدم المطلق وصفا لشيء لزم الاشتراط الذي سنفيضه على
ما عرفته في صدر الامر العام نعم الصادق هنا السلب ليس الا ولا حاجة للايجاب
فان قلت لعله اراد بذلك معنى الموجبة السالبة المحمول كما هو الظاهر من كلامه
سابقا حيث قال ان الاتصاف فيها غير مقتض لوجود الموضوع في لا كب
حمل قولنا العدم معدوم مطلقا على السالبة قلت قد عرفت سابقا انه ان
مآل هذه القضية اعني الموجبة السالبة المحمول هو السالبة وانه لا اتصاف فيها
حقيقة بل هذا الحكم الايجابي مبني عن عدم الاتصاف بشيء والمفهوم من اطلاق
الاتصاف هو الاتصاف ~~هو الاتصاف~~ حقيقة على انه لو لم يكن هناك اتصاف
وعروض حقيقة لم يحتج الى دفع ما يلزم من العروض اعني اجتماع النوعية والتقابل
في العدم العارض لنفسه نعم اتصاف العدم بالعدم الخارجي اتصاف حقيقة
لكنه غاية الوجود الذهني فيه ولعلك تقول ان ما وقع في الشرح العدم من ان
العدم اذا لوحظ بالذات ولم يجعل آلة لملاحظة حال الغير يمكن للعقل ان
يعرضه عدما اشارة الى انه لا عروض هنا حقيقة وانما ذلك بمجرد فرض العقل
واعتباره فتدبر   ولا شك ان اتصاف الى قوله لا ذاتيا له قال في الحاشية
هذا المحل دفع لما يتوهم من ان العدم المطلق ان كان عرضيا بالنسبة الى
جزئياته لا ذاتيا لها لا يلزم من عروض العدم المضاف له عروض العدم
المطلق بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه فبين كلاميه
تدافع انتهى كلامه اقول لا يرد على سيد المحققين قدس سره ما اورده الشارح

فان ما هو محل لهذا التوهم من كلامه له محمل آخر وليس بصريح فيما ذكره الشارح فانه قال
بعد ما دفع عدم لزوم كون العدم المطلق عارضا لنفسه بناء على ان العارض
هو الجزئي لا هو كما دفعه الشارح من انه يلزم من عروض الجزئي له عروضه في ضمن
ذلك الجزئي والا لما لم يكن العارض بتمامه عارضا اللهم الا ان يقال مفهوم
العدم عرضي لجزئياته لا ذاتي لها ولا شك ان مراده بذلك هو ان هذا
المحذور انما يلزم على تقدير ان لا يكون عرضيا لا ان استلزام عروض الجزئي
للعدم لعروضه لنفسه على هذا التقدير كما فهم الشارح نعم غاية ما لزم عليه قدس سره
انه لا يحصل بما ذكره من لزوم ذلك المحذور ذلك الاستلزام على تقدير العرضية
واما ان يدعاه ذلك لا مطلقا فلا دلالة لصريح كلامه عليه فلا يجب حمله عليه
وعلى هذا اندفع التدافع الذي توهمه بين كلاميه فانه مبني على ان يكون كلامه
اولا دالا على انه لا يلزم عروض الكلي العرضي لشيء من عروض جزئيه له وانما
هو في الكلي الذاتي فان كلامه ثانيا يدل على هذا اللزوم في الكلي العرضي
ايضا كما فهمه الشارح اذ كون البياض مشككا يقتضي كونه عرضيا لافراده على انه يمكن
دفع ذلك التدافع على تقدير تخصيص ذلك اللزوم الذاتي بمنع استلزام
التشكيك عرضية المشكك فان الدليل على هذا مدخول كما قد صرح به الشارح
والسيد قدس سره ايضا في موضعه فلا يرد عليه شيء هذا وان شئت تحقيق
المقام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام وهو ان يقال ان اراد بما ذكره
من ان اتصاف امر بجزئي لمفهوم يقتضي اتصافه بذلك المفهوم انه يجب
ان يحمل ذلك المفهوم عليه حمل هو هو فذلك ممنوع كيف لا واتصاف الجسم
بالبياض الجزئي لا يوجب صدق البياض الكلي عليه ولا صدق شيء من
الكليات ايضا كاللون والكيف وغيرهما وان اراد انه يجب حصول

[illegible]

دلك الكلي فيه وانتسابه اليه بجلتو ذي فذلك م لانه قد تقرر ان المحمول على شيء
موجود في الشيء الآخر موجود في ذلك الشيء الثالث وان لم يكن محمولا
عليه سواء كان قول الاول على الثاني وحمله عليه ذاتيا اولا و
واعتبر اللون المحمول على البياض الموجود في الجسم والسريع المحمول على الحركة
الموجودة فيه يظهر لك ما ذكرنا فان كلا من اللون الذاتي والسريع
العرضي للحركة موجود في الجسم الموضوع لما حمل كل منهما عليه وغير محمول عليه
ضرورة ان الجسم ليس بلون ولا سريع وكذا الموجود في شيء موجود في ثالث
غير محمول عليه بل موجود فيه لكن بالواسطة في العروض كالسرعة الموجودة
في الحركة الموجودة في الجسم فانها موجودة في الحركة اولا وفي الجسم ثانيا و
بالواسطة صرح بذلك صاحب الشفاء حيث قال ان كثيرا من الاعراض
انما يوجد في الجوهر بتوسط اعراض اخرى فان الملاسة توجد في الجسم
فانها توجد في السطح وهكذا الحال في الموجود في شيء محمول على ثالث فانه
ايضا غير لازم ان يحمل على هذا الثالث مثل الكل الموجود في الجسم
المحمول على الفلك مثلا فانه غير محمول عليه واما المحمول على الشيء المحمول على
الثالث فهو محمول عليه لكن بشرط وحدة الوسط الا ترى ان الجنس
المحمول على الحيوان المحمول على الانسان غير محمول عليه لعدم وحدة الوسط
في الطرفين صرح به صاحب المحصل حيث قال واذا كان شيء محمولا على موضوع
ويحمل على ذلك الشيء محمول آخر حمل محمول على موضوع فانه محمول على الثالث
ايضا كالحيوان على الانسان ثم الجسم على الحيوان فان الجسم ايضا محمول
على الانسان ولكن يجب ان يكون الواسطة كما توخذ محمولا توخذ موضوعا
من غير تغيير الا ترى ان الجنس اذا حمل على الحيوان ثم حمل الحيوان على

فخلاصه

لبيانه صر

الانسان

الانسان لم يجب ان يكون الجنس محمولا على الانسان فان الحيوان الجنس المخصوص
بالجنسية غير محمول على الانسان بل الحيوان المطلق لا بشرط والحيوان
المخصوص بالجنس هو حيوان بشرط وكل كلي قد يخصص بشرط فقد خرج
عن كونه كليا ولم يصح حمله على الجزئي انتهى كلامه فان قلت فعلى ما ذكرت
من ان المقول على شيء موجود في ثالث موجود فيه وان لم يكن مقولا عليه
يلزم ان يكون جميع الماهيات متصفة بنقيض ما هو متصف به ويلزم ايضا
اجتماع المثلين بيان الاول ان يقال ان الجسم المتحرك اذا اتصف بالساكن
الذي هو جزئي من جزئيات اللاحركة اتصف باللاحركة ايضا وبيان الثاني
ان البياض لا شك انه فرد للواحد فيتصف الجسم بسبب اتصافه بالبياض بالوحدة
مع انه متصف بها ايضا مع قطع النظر عن هذا العارض فيلزم اجتماع الوحدتين
فيه وهو اجتماع المثلين مثلث المعنى باستحالة اتصاف الشيء بالشيء وبنقيضه
على ما عرفت سابقا هو ان يتصف بها بلا واسطة كما اذا اتصف الجسم
بالحركة لقيامها به ورفع بذاته لا بواسطة شيء آخر قائم به فانه غير متحرك وغير
موجب لان يصدق على الجسم انه ليس بمتحرك فان المتحرك حقيقة لما
كان ما قام به الحركة بلا واسطة كان نقيضه ما ليس تلك الحركة قائمة به وحينئذ
ان ذا غير لازم من حمل اللاحركة حمل هو هو على البياض القائم بالجسم بل اللازم
منه ان يكون الجسم واللاحركة محمولة على ما قام به هو ذو اللاحركة بالواسطة
فلا ينافي الحركة العارضة لغير الواسطة ولا يوجب كون المتحرك غير متحرك به
والحاصل انه كما لا يلزم من حمل اللاحركة على الجسم المتحرك ان يكون
غير متحرك كذلك لا يلزم من حمله هو هو على ما قام بالجسم ان يكون غير متحرك
حتى يلزم اتصافه بالنقيض واما الجواب عن لزوم اجتماع الوحدتين في الجسم

بالقدم

الواحد فهو ان يقال ان اللازم من صدق الواحد على البياض وقيام البياض
بالجسم ان يوجد الواحد فيه لا الوحدة فيلزم ان يصدق على الجسم انه ذو الوحدة
وانما لزم هذا من صدق الواحد عليه فيكون الجسم واحدا او ذا واحد لا ذا وحدة
كما انه يلزم من صدق اللاحركة على الجسم وعلى البياض القائم به ان يكون
لاحركة وذا لاحركة صرح بذلك الرئيس في الشفاء حيث قال في الجواب
عما يتوهم وروده على ما قال من ان المعقول على شيء موجود في آخر وغير
مقول عليه من ان الواحد كما انه يقال على البياض الموجود في الجسم يقال
عليه ايضا فكيف يصح ذلك ولكن اذا كان ذلك المعنى بعينه المعنى المقول
على شيء مقول في آخر مما يقال على العرض وعلى موضوعه ان امكن ان
يكون ذلك المعنى شيئا عاما لموضوع ما وعرضا فيه فيجوز ان يقال ذلك
موضوعه لا من جهة العرض بل الذي من جهة العرض لا يقال عليه مثاله
انه اذا كان الواحد مثلا يقال على العرض وقيل على شيء حتى يقال ان البياض
واحد وكان الواحد ما يقال على البياض وعلى موضوعه فان الواحد ح
لا يمنع ان يقال على الموضوع قول على وليس من جهة البياض لان
الواحد الذي حمل على البياض اذ البياض هو ذلك الواحد هو ذلك الواحد
فاذا البياض في موضوعه فذلك الواحد هو في ذلك الموضوع لانه مقول
عليه حتى يكون من جهته واحدا بل هو من جهته ذو واحد لا واحد لا واحد
وان كان هو في نفسه واحدا فهو واحد آخر فالواحد يقال على الموضوع في
نفسه ولوجوده من جهته بياضه اذ ذلك الواحد الذي هو البياض ليس
هو الواحد الذي هو الموضوع بل فيه هذا كلامه وهو مفصح عما قصدناه وخلاصته
ان الواحد مقول على موضوع البياض لا من جهته ومقول فيه من جهته

والمراد بما ذكرنا من ان المقول على شيء مقول في شيء غير مقول على الثالث بل
مقول فيه هو انه كذلك من حيث انه مقول على الثاني بل من حيث انه مقول
على الثاني هو مقول في الثالث لا عليه فيلزم ان يكون الواحد من جهة
البياض موجودا في موضوعه فيكون موضوعه من جهته ذا الواحد لا واحدا
حتى يلزم خلاف ما ذكر هذا واما ما قيل من انه يلزم على هذا ان يكون
اتصاف امر جزئي بمفهوم مستلزما لاتصافه بذلك المفهوم ان يكون كل جسم
لا متحرك كما ان اتصافه بالشكل الذي هو فرد اللاحركة بل ان يكون جميع الموجودات
متصفة بنقايضها التي هي متصفة بها ويمكن الجواب بان الصادق على الشكل
هو اللاحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة فاللازم منه اتصافه بما ليس
بحركة لا بسلب الحركة ومعنى اللامتحرك هو الثاني لا الاول ويستبان من
هذا ان ما ذكره الشارح في بحث الوجود من ان اتصاف الشيء بنقيضه ليس بممتنع
بل واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم
فانه لا جسم اه ليس ملائما اذ الملائم هو اتصاف الشيء بما صدق عليه
نقيضه بالمعنى الثاني كما في اتصاف الوجود بالعدم لا بالمعنى الاول فيرد عليه
الا ما عرفت آنفا من انه لا يلزم من حمل اللاحركة على البياض او على الشكل
ان يكون الجسم الموضوع لهما غير متحرك فلا يلزم اتصاف الموجودات بنقايض
صفاتها وبالجملة ان اللاحركة لا بد وان يصدق على الشكل كيف لا وقد
تقرر ان صدق السالبة يستلزم صدق المعدولة فيما يكون الموضوع فيه موجودا
ولا شك في صدق سلب الحركة عن الشكل فلا شك في صدق لازمه عليه
ان ذلك القائل قد ذهب في صدر الكلام العام الى ان اللاوجود صادق
على زيد والعدم غير صادق عليه ومن البين ان ذلك لا يثبت الا بما ذكرنا

هنا وثانيا ان ما ذكره الشارح في مبحث الوجود بناء على ان اللاجسم بمعنى السلب
يجب صدقه على السواد وبعض ما ذكرنا هنا من ذلك الاستلزام فيكون في
غاية الملائمة ولا قصور فيه غير ما اسلفناه من انه ليس محل النزاع فراجع الى
ما ذكرنا يظهر لك فكما ان قولنا الوجود معدوم اتصاف الوجود بنقيضه
اشتقاقا ضرورة كون العدم رفع الوجود كذلك قولنا الجسم ذو لا جسم لكون
السواد لا جسما لانه ما ليس جسما كما توهمه ذلك القائل اتصاف الجسم
بنقيضه اشتقاقا فافهم اللهم اسلك بنا منهج الصواب في المقال وجنبنا
عن الاعتقاد بالعناد والجدال ولا تدخلنا في سلك من تموه الكلام بموهمات
الاوهام ولا ندري ان الفساد من ورائه فنؤاخذه ونتكلف بالاتمام
مقابل العدم المطلق من حيث انه رفع له ونوع اه اقول من البين الذي
لا خفاء فيه ان رفع كل شيء موصوف بانه مقابل له ونقيض له لانه موجب
لذلك والموصوف المقابل غيره الا ترى ان مفهوم اللاانسان ونظايره
مما هو رفع لشيء ما موصوف بالتقابل بينه وبين ذلك الشيء فكذا ما نحن فيه
اعني مفهوم عدم العدم من حيث انه رفع له مقابل له وموصوف بالمقابل
لانه علة موجبة لذلك والمقابل غيره ومغاير من حيثية اخرى فيكون مبدأ
والمعروض غير متحد نوع منه فالموصوف بالنوعية والمقابل والمقابل لهما
متعدد بالاعتبار فلا يلزم من اجتماعهما فيه محذور وانما يلزم ذلك لو كان
اجتماعهما فيه من جهة واحدة كما هو المعتبر في امتناع اجتماع المتقابلين مطلقا
وكل ذلك ظ لا غبار عليه واما ما قيل من ان اختلاف الحيثية التعليلية
لا يجدي هاهنا بل يجب ان يختلف موضوع النوعية والتقابل اذ لا كون اجتماع
المتقابلين بعلتين مختلفتين والتحقيق ان العارض للعدم نوع حصة من العدم

151

تخصصه به تخصص العارض بالمعروض وبهذا المعنى لا تقابل العدم بل هو نوع منه
ومعروضه معدوم والمقابل له هو عدم العدم الذي تخصصه بالعدم سابق على
المعروض ويصير بعد اعتبار عروضه للعدم عدم عدم العدم ومعروضه موجود
فالمعنيان متغايران قطعا فيرد عليه اولا ما قد عرفت اولا من ان هذا
الاختلاف اختلاف في الموضوع لا في الواجب فكيف يتوهم ما ذكره
هذا القائل وثانيا ان ما ذكره ما نبا دستماه تحقيقا لا يجدي بطائل اذ حاصله
ان العدم العارض للعدم المطلق فرد من افراده ونوع منه بواسطة عروضه
له كما ان عروض العدم للسواد مثلا بواسطة ذلك كذلك فرد من افراده وحصة
من حصصه بعد العروض ومعروض ذلك الفرد يجب ان يكون معدوما
لا محالة واما المقابل للعدم المطلق فهو مفهوم مساوق للوجود المطلق تخصصه بالعدم
سابق على عروضه لا بعده كما في الاول فيكون معروضه موجودا البتة ومعناه
عدم العدم ولا شك انه حصة من العدم فاذا اعتبرت عروضه لا لامر كالعدم
يكون عدم عدم العدم فيكون معروضه موجودا وكذا اذا اعتبرت عروضه
لامر آخر ولا يخفى على ذي مسكة ان عدم العدم الذي تخصصه سابق على العروض
فرد من افراده ايضا ضرورة كونه مقيدا فيصدق عليه ح الفرد به والتقابل فكيف
يجدي في دفع اجتماع المتقابلين نفعا على ان قول المص طاب ثراه ثم العدم
قد يعرض لنفسه يدل على ان العدم العارض لنفسه الموجب لكون معروضه معدوما
يصدق عليه النوعية والتقابل فاذا كان الموصوف بالتقابل غير العارض
كما هو توجيه هذا القائل كان خارجا عن المبحث وغير صالح لما بنى عليه
توجيه كلام المص وكذا ما قيل في تحصيل اختلاف الموضوع هنا من ان نوعيته
عدم العدم بحسب نفس مفهومه والتقابل بحسب صدقه على الاشياء فان

مفهوم عدم العدم لا يصدق على نفسه بل هو مندرج تحت العدم ونوع منه ضرورة
ان ذلك المفهوم عدم للامر ويقابل العدم باعتبار الصدق فانه والعدم لا يصدقان
على شيء واحد لا يجدي بعد الاطلاع على مضمونه وهو ان مفهوم عدم العدم والعدم
متقابلان بحسب الصدق لامتناع صدقهما على عدم العدم فانه يصدق عليه
العدم ولا يصدق عليه نفسه اعني عدم العدم كما ان اللامفهوم يصدق عليه
المفهوم ولا يصدق عليه نفسه اعني اللامفهوم وكذا لا يصدقان على شيء اخر
ضرورة ان كل ما يصدق عليه عدم العدم فهو موجود وما يصدق عليه العدم ليس
كذلك هذا بيان محصول هذه المقالة ولا شك انه لم يحصل بما ذكره هذا القائل
اختلاف في موضوع التقابل والنوعية فلا يكون مجديا وذلك لان
موضوع التقابل على ما ذكره هو مفهوم عدم العدم غاية الامر ان اتصاف
ذلك المفهوم بالتقابل باعتبار الصدق على معنى ان هذا المفهوم ومفهوم العدم
لا يصدقان على شيء واحد وهذا المفهوم ايضا موضوع النوعية فاين الاختلاف
في موضوعهما وان قصد بما ذكره ان ما صدق عليه هذا المفهوم موصوف
بالتقابل لا هو نفسه فذلك مع كونه غير مفهوم من سياق كلامه بل صريح كلامه
شاهد بخلافه حيث قال فانه والعدم لا يصدقان على شيء واحد غير صحيح
كيف لا ودفع كل شيء نقيض له ومقابل له فالنقيض يكون الحال في هذا المفهوم
اعني عدم العدم كذلك وان اراد بذلك ان التقابل بينهما يرجع الى العقد
والنسبة لا اليهما ورد عليه ايضا ان العقد والنسبة بين نوع الشيء وشيء اخر
لا تقابل النسبة بين نفس ذلك الشيء وذلك الاخر والحاصل انه لا يمكن ان
يكون نوع الشيء متقابلا له ولو كان ذلك بحسب الصدق بدون تعدد الاعتبار
لوجوب صدق الشيء على كل ما صدق عليه نوعه وذلك ظاهر جدا

اي في نفس الامر فان اطلاق اه يعني انه لما كان قوله في الخارج ليس بظرف
واحد لا حد العدمين او كليهما على سبيل التنازع لان قوله وان جاز في الذهن
آب عنه لدلالته صريحا على ان ما هو ممتنع في الخارج جائز في الذهن ولا شك
ان ما هو جائز ذهنا هو علية عدم المعلول لعدم علته فيكون الممتنع في الخارج
هو العلية فالخارج ظرف لها لا لغيرها من العدمين وجب ان يكون المراد
بالخارج ما ذكره من معنى نفس الامر فانه لو لم يكن كذلك وحمل على معناه
المتبادر منه لكان المفهوم من هذا الكلام خصوصا مع ملاحظة ولزوم العكس
نفي ان عدم العلة علة في الخارج لعدم المعلول لكن عدم العلة لعدم كونه موجودا
في الخارج لا يصلح لان يكون متصفا بالعلية فوجب صرفه عن الظاهر وحمله على
ما ذكر ليفيد ان علية عدم العلة لعدم المعلول في نفس الامر وفي الوجود الذهني
بخلاف علية عدم المعلول لعدم علته فانه مخصوص بوجوده الذهني فلما ججي
ذكره هذا مراده وفيه نظر لان اطلاق الخارج على ما ذكره غير شائع فلو قيل
ان مراد المصنف بما ذكره هو ان عدم المعلول غير صالح لان يكون علة في الخارج
لعدم العلة لا لكونه غير موجود فيه بل لان عليته ليست الا بالوجود الذهني
كما مر انفا بخلاف عدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول فان عدم صلاحيته
لكونه علة في الخارج لعدم كونه موجودا فيه لا لان عليته مخصوصة بالوجود الذهني
حتى انه لو فرض وجوده في الخارج لا يمتنع عليته له ح يلزم ان يكون عدم العلة
علة لعدم المعلول في نفس الامر بخلاف عدم المعلول نسبيا الى عدم العلة
بل لو قيل ان قوله في الخارج ظرف لنفس العلية لا انه ظرف للاتصاف
بها وح لا يلزم من ثبوت العلية الخارجية لعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول
محذور كما ستبينه عن قريب لكان اظهر لئلا يلزم حمل الخارج على ما ذكره ويلا

يلزم انتفاء اطلاق البرهان اللمي على خلاف ما هو المعارف وسيصرح الشارح بان
انه ما يكون الحد الاوسط فيه علة للحكم في الخارج فان المراد بالخارج فيجب ان
ليس الا ما يقابل الذهن وان احتمل ارادة ما ذكره قبل كما جاز ان يكون
انعدام العلة في الخارج علة لانعدام المعلول فيه كذلك جاز ان يكون
انعدام العلة في الذهن علة لانعدام المعلول فيه فلم خصص العلة بالخارج
حيث قال وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج ويفهم منه ان
عدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج وهو مردود لا بما ذكره هذا القائل بقوله
كانه ذهب الى ان الصورة الذهنية لا يكون موجدة لشيء من الاشياء
الذهنية والخارجية اصلا فان الوجود الذهني لا يكون مبدأ للآثار ويحتاج
يحتاج وجود المعلول مطلقا سواء كان في الخارج او في الذهن الى موجد
موجود في الخارج مستجمع لجميع شرائط التأثير وهو الذي يكون بينه وبين
المعلول علاقة بالفعل ويكون وجود المعلول بوجود ذلك الموجد في الخارج
وعدمه بعدمه فانه مدخول بان عدم كون الصورة الذهنية موجدة لشيء
مطلقا وعدم كون الوجود الذهني مبدأ الآثار اصلا ممنوع ولو سلم ذلك فلا نسلم
ان المراد بالعلة المثبتة والمنفية في هذا المقام هو الفاعل كما لا يخفى كيف ولو كان
كذلك لما صح قول المص رحمه الله وان جاز في الذهن على انه برهان لمي
لا يعزب عنه من ان الفكر بل الاوسط علة معدة لا موجبة على انهم قد صرحوا
بان الغاية بحسب الوجود الذهني علة فاعلية لفاعلية الفاعل وان كانت بحسب
الوجود الخارجي معلولة بل انا نقول اولا من انك قد عرفت ان قول المص
طاب ثراه في الخارج في هذا المقام ليس قيدا لاحد العدمين بل هو ظرف
للعلية وليس المراد ما هو الظاهر بل هو بمعنى نفس الامر فلا وجه لما اورده لابتنائه

على

١٠٢

103

على كونه بمعناه الظاهر والمتبادر وثانيا من انه على تقدير ان يكون الحال كما فهمه هذا
القائل يلزم ان يكون المفهوم من هذا الكلام كما اعترف به ان عدم العلة علة
لعدم المعلول في الخارج فقط انه لا دلالة له على انتفاء العلية والمعلولية بينهما في
الذهن كيف ولو كان شانهما هكذا لما صح قول المص طاب ثراه و
بالعكس لمي فانه صريح في ان عدم العلة في الذهن علة لعدم المعلول فيه
كما انه علة له في نفس الامر كما هو المعتبر في البراهين اللمية مع كونه علة له
بالوجود الذهني وفي الوجود الذهني كيف يدعى عدم كونه علة له فيه اصلا
وكل ذلك اجلى من ان يخفى   واما اذا تعددت العلل وذلك اذا كان
المعلول واحدا نوعيا لا شخصيا كما هو المشهور من جواز تعدد علة احدهما دون الآخر
ويحتمل احتمالا مرجوحا بناء على ما ذهب اليه الشارح كما سيصرح به في العلة والمعلول
من انه يجوز بقاء المعلول الشخصي بعد انتفاء علته الموجدة بان توجد اخرى
آن انعدام الاولى وينبغي ان يكون المراد بما ذكره اعم مما ذكرنا اولا اعني
التخصيص بالمعلول النوعي   بان يكون اه اقول اعلم ان الان واللم
كما يجريان في القياسات الاقترانية كذا يجريان في الاستثنائية والمناسب
فيما نحن فيه هو هذا بان يقال اذا كانت حركة اليد موجودة كانت حركة
المفتاح موجودة واذا استثني نقيض هذا التالي وهو عدم المعلول انتج نقيض
المقدم وهو عدم العلة ويكون ذلك برهانا انيا واستدلالا بعدم المعلول على
عدم العلة ولو عكس وقيل اذا كانت حركة المفتاح موجودة كانت حركة
اليد موجودة واستثني نقيض التالي كان استدلالا بعدم العلة على عدم
المعلول وهو كما مر استدلال على الحكم ~~بما هو علة الحكم~~ بما هو علة له في نفس الامر
فيكون برهان لم فالاستثنائية فيه بمنزلة حد الوسط فاعتبر فيه ما اعتبر في هذا

ايضاً

الحد لكون البرهان انّاً اوّلاً قال بهمنيار في التحصيل واعتبار برهان لم وان
في القياسات الاستثنائية المتصلة يكون بالمستثنى لانك اذا قلت ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود واستثنيت المقدم كان برهان لم فان المستثنى هو
بازاء الاوسط في الحمليات الا ترى اذا اردت رد الاستثنائي الى الحملي
جعلت المستثنى وسطا كما ذكرنا في كتاب القياس ومثال برهان ان ان
كان النهار موجودا فالشمس طالعة مع استثناء المقدم وايضا لو كان العقل
مدركا بالآلة الجسمانية لكان المعقول ذا وضع فاذا استثنيت نقيض التالي
كان برهان ان وفي برهان لم لو كان العقل لا يدرك ذاته لكان وجوده
في مادة مع استثناء نقيض التالي هذا كلامه وقد اورد لكل من الان واللم
مثالين احدهما ما اشتمل على استثناء عين المقدم والآخر ما اشتمل على نقيض
التالي والفرق بين ما اشتملا على استثناء نقيض التالي ان الاول منهما ليس
الا علة لمقدمه لكون نقيضه علة لنقيض المقدم وان الثاني بخلافه فان كون
الشيء ماديا علة لان لا يكون مدركا لذاته فيكون رفعه علة لرفع ما هو معلوله فيكون
معطيا للّمية هذا ولا يبعد ان يعتبر مثل ما ذكرنا من الان واللم في عدم العلة
وعدم المعلول في القياس الاقتراني وذلك اذا كان العدمان حدا اوسط
واكبر كما اذا رفع العلة عن شيء ثم رفع عما رفع عنه هذه العلة المعلول او عكس هذا
مثلا نقول زيد ليس بمتعفن الاخلاط وكل ما ليس بمتعفن الاخلاط ليس
بمحموم فزيد ليس بمحموم او نقول بعكس هذا فعلى الاول يكون الاستدلال بعدم
العلة على عدم المعلول فيكون لما وعلى الثاني لكونه عكس ذلك يكون انا فان
قلت لا يصح لما ذكرته لفقد شرط صحة القياس اعني ايجاب الصغرى في الشكل الاول
قلت ذلك الشرط حاصل لجواز اعتبارها سالبة المحمول بل ذلك شرط فما دام لم تكن

الكبرى سالبة الموضوع فاما اذا كانت الكبرى سالبة الموضوع فلا حاجة الى ذلك
بل لا بد وان تكون الصغرى سالبة او موجبة سالبة المحمول فان القياس المركب
منهما على صورة الشكل الاول منتج كما لا يخفى فاعرف ذلك لثبوت ذلك
الحكم في الخارج اي لثبوت الاكبر للاصغر او لثبوته في ذاته او الاعم والمفهوم
من كلام التحصيل هو الثاني فيكون بناء على مقتضاه مدار الفرق بين اللم
والان على افادة اللم وجود الاكبر في ذاته وعدم افادة الان ذلك
لا على افادته وجود الاكبر في الاصغر وعدم افادة الان ذلك فان
الان كما يستفاد منه قد يفيد ذلك وان كان كلام الشيخ في بعض المواضع
مخالفا لذلك والاول يسمى دليلا والثاني لاخص باسم وفي التحصيل
فاذا كان الاوسط والاكبر معلولي علة واحدة ولكن الاوسط يكون علة
لوجود الاكبر في الاصغر يسمى برهان ان مطلقا واما اذا كان الاوسط
معلولا لوجود الاكبر في الاصغر فليسمى دليلا ثم قال بعيد هذا الكلام وبالجملة
فبرهان ان هو ان يكون الاوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر وان لم
يكن علة لوجوده في ذاته انتهى كلامه والمفهوم منه شيئان احدهما ان احد
قسمي البرهان الاني اعني الان على الاطلاق يكون الاوسط فيه علة لوجود
الاكبر في الاصغر لا لوجوده في نفسه فامتنع ان يكون معلولا لوجود الاكبر في
الاصغر سواء كان معلولا لوجود الاكبر في ذاته او لا فلا يلزم بمقتضى هذا الكلام
ان يكون البرهان الذي يكون الاوسط فيه علة لوجود الاكبر في الاصغر
لما كما قد توهم فيكون مدار الفرق منها عند صاحبه على ما ذكرنا والثاني ان
القسم الآخر من الان المسمى بالدليل هو ما يكون الاوسط فيه معلولا لوجود
الاكبر للاصغر لا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر مطلقا سواء كان معلولا لوجود الاكبر

قوله صح

معلول الاكبر ولكنه يكون علته لوجود الاكبر في الاصغر او كان الاوسط [illegible] صح

يريد به الان على الاطلاق لا ما هو الدليل بحسبه

في ذاته او لوجوده في الاصغر كما قد يتوهم من اطلاقاتهم مثاله كان الاوسط
قد معلولا للاكبر ولكنه يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر ان نقول زيد انسان
وكل انسان حيوان فزيد حيوان لان الحيوان اولا محمول على الانسان ثم
على زيد صرح بذلك المثال الشيخ في الشفاء ثم قال ربما كان الاوسط
في الوجود معلول الاكبر بالحقيقة لكن ليس معلول وجود الاكبر في الاصغر بل انه ان
كان بالحقيقة معلولا للاكبر فانه يكون علة لوجود تلك العلة في معلول لها اخر
غير المعلول الاول فانه لا يمتنع ان يكون العلة اولا موجودة لشيء فيكون ذلك
الشيء معلولا لها ثم يكون العلة بتوسط ذلك المعلول لمعلول اخر فيكون هذه
الواسطة معلولا في الوجود للاكبر لكنه علة لوجوده علة في معلول اخر وليس سواء
ان نقول وجود الشيء وان نقول وجود الشيء في الشيء ولا يتعرض ان نقول
هذا معلول الشيء ثم نقول لكنه علة لوجود ذلك الشيء في معلول اخر ومثاله كان
الاوسط والاكبر معلولي علة واحدة قولك ان هذا المحموم قد عرض له بول خاثر
ابيض في علة الحادة وكل من يعرض له ذلك خيف عليه البرسام فالمحموم
كذلك فان البول الابيض والبرسام معلولان لحركة الاخلاط الى ناحية
الرأس ومثال الدليل قولك هذا المحموم تنوب حماه غبا وكل من نابت
حماه غبا فحماه من عفونة الصفراء فان نوبة الغب معلول لكون حمى المحموم
من عفونة الصفراء   فان الاكبر للاصغر اول حاصل لما اعلم ان الشيخ
مهما سوى بين ذات الاصغر اذا كانت علة لكل واحد من الاوسط والاكبر
وكون كل واحد من المقدمة المقدمة الصغرى والكبرى بينة فلا شك ان هذا
القياس برهان ومفيد لليقين وليس استدلالا بالسبب على المسبب بل هو
استدلال باحد المسببين على الاخر وقد اشار الشيخ في هذه العبارة الى كون

لهامه

خثرة خثورة اي غلظ منه

اي غليظ

المقدمتين بينتين صريحا بقوله الا انه بين الوجود للاصغر وقوله ثم الاكبر بين الوجود
للاوسط والى ان الاكبر والاوسط معلولان للاصغر بقوله لا للسبب بل لذاته وقوله
والاوسط كذلك للاصغر فان معناه ان حصوله للاصغر لذات الاصغر كما ان
حصول الاكبر للاصغر ايضا كان لذات الاصغر ولما كان الاكبر معلولا لذات
الاصغر ولم يحتمل ان يكون معلولا للاوسط مع ذلك ترك القيد المشعر بذلك
في قوله ثم الاكبر بين الوجود للاوسط ولم يقل ثم الاكبر كذلك بين الوجود للاوسط
فان قلت كيف يقتضي ان يكون الذات الواحدة يقتضي لذاتها شيئين
وقد اعتبر ذلك في الصورة المذكورة فان الاصغر ذات واحدة لها لذاتها
معلولان احدهما الاوسط والاخر الاكبر قلت قد اجاب عنه الشيخ في الشفاء
بما مضمونه ان المنطقي من حيث هو منطقي يجب ان يأخذ ان هذا ممكن في
مثل هذه المواد وليس عليه البحث عن امثالها فان البحث خارج عن فنه
بل البحث عن مثلها للفلسفة الاولى وسيبين هناك انه يجوز ان يكون للذات
الواحدة من الذوات التي ليست بغاية البساطة لواحق كثيرة يلحق بعضها بسبب
بعضها قبل بعض هذا كله لكن الشيخ قد صرح في الفصل المتصل بذلك بما ينافي
ذلك المنقول حيث قال ثم لقائل ان يسئل فيقول انه اذا لم يكن بين
الموضوع والمحمول سبب في نفس الوجود فكيف بين النسبة بينهما بيانا فنقول
اذا كان ذلك بينا بنفسه فلا يحتاج الى بيان ويثبت فيه اليقين من جهة ان
نسبة المحمول الى الموضوع لذات الموضوع فذات الموضوع يجب ان يواصلها
المحمول فقد علمت المواصلة ووجوبها من حيث وجب فالعلم الحاصل
يقيني وان لم يكن بينا بنفسه فلا يمكن البتة ان يقع به علم يقيني غير ان بل كلامه
ونظر منه ما ذكرنا من المنافاة بينه وبين ما نقلنا الشيخ وايضا يظهر ما ذكرنا في توضيح

كلام الشيخ ان ما قاله الشارح من انه يظهر من كلام الشيخ جواز اخذ البرهان الاني
من سبب الحكم ليس بمطابق لما يستفاد من هذا المنقول بل المطابق له ما ذكرناه
آنفا من انه الاستدلال باحد المعلولين على الآخر حيث فرضنا الاوسط والاكبر
معلولين للاصغر فلو اكتفى الشارح بما ذكره بقوله او من امر آخر لكان اولى
لانه صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما مسامح اقول في هذا
المحل انظار لا بد من التنبيه عليها الاول ان هذا القائل جعل الاستدلال بوجود
المعلول على وجود علة ما في نفسه لا على وجودها للغير من قبيل الاستدلال
بالمعلول على العلة فلا ينافي ما ذكره كون الاستدلال بالمعلول على ان له علة
ما استدلالا بالعلة على المعلول على ما هو المصرح به في كلام الشيخ كما نقله الشارح
ومن البين التفاوت بين الوجودين وانه يحصل بذلك الاختلاف في
البرهان لما وانا كما صرح به في الاشارات على ما نقله الشارح ههنا وتوضيح
ما ذكرنا مسبوق بتمهيد مقدمة وهي ان الان واللم كما يجريان في القياس
الاقتراني كذلك يجريان في الاستثنائي كما ذكرناه سابقا واوردناه بالنقل
عن التحصيل وان الحد الاوسط يختلف في كونه علة للنتيجة او معلولا لها بحسب
الاختلاف في القياس اقترانيا واستثنائيا فربما يكون ما هو علة للنتيجة
في القياس الاقتراني فاذا وقع في الاستثنائي وصار بمنزلة الوسط فيه ان
الاستثنائي صلح لان يكون معلولا لها مثلا اذا قلت اذا كان الجسم مؤلفا
كان مؤلفه ما موجودا في نفسه لكنه مؤلف فكان مؤلفه ما موجودا في
نفسه فلا شك انه استدلال بالمعلول على وجود علة ما في نفسه اذ ان
كونه مؤلفا ليس معلولا لوجود علة ما في نفسه اعني المؤلف وان سلمنا
انه علة لوجود ان له مؤلفا نعم لو بدلت التالي وقلت اذا كان الجسم

مؤلفا كان له مؤلف كان الاستدلال ح بالعلة على المعلول على ما ذكره الشيخ في
الاقتراني المذكور وقول هذا القائل قدس سره في بيان مراد الشيخ بما ذكره
ولا اشتباه الظ في ان العلم بالمعلول المعين يستلزم العلم بوجود علة ما من علله
ظ في ان المراد ما ذكرناه لا ما فهمه الشارح من وجود علة ما له فلا يرد عليه قدس سره
ما اورده الشارح من المنافاة اذ من الظ انه يجوز ان يكون الشيء معلولا لآخر بحسب
وجود ذلك الآخر في نفسه وعلة له في وجوده للآخر كما ذكرنا مرارا موافقا لما ذكره
الشيخ وغيره ولا يجب ان يكون البرهان المفيد للعلم بوجود علة ما اقترانيا
فليكن استثنائيا ثم انه على تقدير كونه اقترانيا لا يجب ان يكون اقترانيا حمليا
فليكن اقترانيا شرطيا كقولنا كلما كان الجسم موجودا كان المؤلف موجودا وكلما
كان المؤلَّف موجودا كان المؤلِّف موجودا فكلما كان الجسم موجودا كان المؤلف
موجودا وظ ان هذا ايض استدلال بوجود المعلول على وجود العلة في نفسها و
لما ذكره الشارح من المخالفة والمنافاة فلا يرد على هذا المحقق قدس سره شيء والثاني
ان ما وقع في عبارة هذا القائل لبيان مراد الشيخ بما ذكره ليس الا ان العلم
بالمعلول المعين يستلزم العلم بوجود علة ما من علله ويحصل منه ان الاستدلال
بالمعلول المعين على وجود علة ما برهان ومفيد لليقين وهذا لا ينفي كون هذا الاستدلال
ليس استدلالا بالعلة على المعلول ~~على المعلول~~ الذي هو الاكبر اعني ان له علة
ما على تقدير ان يكون المراد بعلة ما ذلك كما فهمه الشارح وذلك لان اطلاق المعلول
على الحد الاوسط في هذا الاستدلال يحتمل ان يكون بناء على انه معلول لجزء الاكبر
لا لنفسه كما يشعر به قولنا الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما وذلك ظ
نعم يمكن ان يقال ان مجرد ذلك وان لم ينف ما ذكرنا لكنه بالنظر الى الايل
ناف له فان المقصود بذلك بيان انه قد يحصل اليقين لا من السبب كما في

هذه الصورة وليس كلام الشيخ مطلقا بل هو مخصص بما ذكرنا والثالث ان ما ذكره
هذا القائل المحقق من انه قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على
المعلول برهان لمي وبالعكس اني لا ينافي ما ذكره الشيخ ههنا من ان الاستدلال
بالمعلول على ان له علة استدلال بالعلة على المعلول لا بالعكس كما يتوهم
وذلك لما سمعت سابقا من ان البرهان الاني على الاطلاق عند البعض
ما يكون الحد الاوسط فيه علة لوجود الاكبر في الاصغر ولم يكن علة لوجود الاكبر
في نفسه فلعل الشيخ الا بعضه كذلك اذ ليس في كلامه تصريح بان ذلك
القائل من قبيل اللم او الان على ان ما نقله ذلك القائل المحقق من ان
الشيخ وغيره فرقوا بين الاستدلال بالمعلول على العلة وبالعكس بعد التصريح
بان احدهما ان والاخر لم وقالوا ان العلم باحدهما يستلزم العلم بالمعين و
الاخر بما ليس بمعين يدل على ان ذلك الاستدلال مع كونه كما ذكره الشيخ
استدلالا بما هو علة لوجود الاكبر في الاصغر علة ان لا لم للتوفيق بين الكلامين
نعم شارح الاشارات قد حمل كلام الشيخ على ما فهمه الشيخ وجعل ما يكون
الاوسط فيه علة لوجود الاكبر في الاصغر مطلقا برهان لم واما صاحب التحصيل
فقد جوز في الان ذلك حيث قال في الفرق بين الان على الاطلاق
والدليل كما نقلناه عنه ان الان هو ما يكون الاوسط علة لوجود الاكبر في
الاصغر وان لم يكن علة لوجوده في ذاته وان الدليل هو ما يكون الاوسط فيه
معلولا لوجود الاكبر في الاصغر بل قد صرح بان مثل ما نقله الشارح واعتقد انه
لم ان حيث قال اذا قلت هذا الجسم متحرك وكل متحرك فله محرك كان
برهان ان وان اثبتّ جوهر المحرك كان دليلا وجوهر المحرك مثل انسان
او ريح وحاصله ان المحرك لكونه علة لوجود ذي المحرك في الاصغر يكون البرهان

لمّ دليلا لا انّا والنص قد اورد المثال المذكور في الشرح بعينه بحيث ما قد صرح
بانه ان وبين النص بان الاوسط فيه علة لوجود الاكبر في الاصغر ولم يقل
انه لم حيث قال اعلم انه قد يكون الاكبر للاصغر لا بسبب لكنه لا يكون
بيّن الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بيّن الوجود له ويكون الاكبر
بيّن الوجود للاوسط والبرهان الذي ينعقد من هذا يكون يقينا ويكون برهان
ان واذا قلنا كل جسم مؤلف من هيولى وصورة وكل مؤلف فله مؤلف
كان الوسط المؤلف والاكبر ان له مؤلفا والاوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر
فان كون الجسم ذا مؤلف معلول لكونه مؤلفا انتهى كلامه والمفهوم من هذا
بعد اعتبار ما ذكره في الان واعتبار ارادة متصلا بما هو ان وترك التعرض لكونه
لمّا او انا بهو انه ان فقد ظهر بما ذكرنا ان كون الوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر
لا ينافي كون البرهان انا فلا منافات بين ما ذكره ذلك القائل من كون
ذلك الاستدلال انا وبين كون الاوسط فيه علة لوجود الاكبر في الاصغر فعلى
ما ذكرنا يمكن ان يقال لو اطلق على ما فيه الاوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر انه لم
يحمل على انه كذلك لكونه علة لوجود الاكبر في نفسه فان كون الاوسط علة
لوجود الاكبر في نفسه يستلزم كونه علة لوجوده في الاصغر كما صرح به الشيخ في الشفاء
ويكون ح مدار الفرق بين الانّ واللم ذلك لا كون الاوسط في احدهما علة
لوجود الاكبر في الاصغر بخلافه في الاخر او يقال انه لا بد من شرائط اخرى وان
لم يلزم كون الاوسط علة لوجود الاكبر في نفسه ليكون البرهان لما بعد كون الوسط
كما ذكر والرابع انه قد يمكن المناقشة في المثال المضروب بما اورده الشيخ بقوله
واعلم ان الوسط المضاف قليل الجدوى في العلوم لان نفس علمك ان زيدا
اخ هو علمك بان له اخا او يشتمل على علمك بذلك فلا يكون النتيجة اعرف

من المقدمة الصغرى فان لم يكن كذلك بل بحث يحتمل الى ان بين ان له اخا فما
تصورت نقيض قولك زيد اخ وامثال هذه الاشياء الاولى ان لا تسمى قياسات
فضلا عن ان يكون براهين انتهى كلامه وذلك بان نقول الاستدلال في المثال
المذكور ونظائره من قبيل الاستدلال باحد المتضايفين على الآخر فان معنى كون
الشئ مؤلفا مشتمل على معنى كونه ذا مؤلف كما ان معنى كون زيد اخا مشتمل على
معنى ان له اخا كما اعترف به الشيخ واما الجواب عنه بان المراد بالمؤلف كونه ذا
اجزاء وهذا المؤلف المحتاج الى المؤلف وان علة الاحتياج الى المؤلف هو كونه في
حد ذاته ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه فمع كونه تكلفا لا يشتمل جميع المواد
كما لا يخفى اذ مرجع الاستدلال بالمعلول على انه ان له علة ما ثابتة في مواد لا تحصى
من غير صحة جريان التوجيه المذكور فيها والخامس ان ما ذكره الشيخ في الجواب
عن المثال الجزئي بانه غير دائم والمراد هو اليقين الدائم يستفاد منه ان اليقين
الحاصل في المثال الجزئي انما هو من غير العلة مع انه يمكن اجراء ما ذكره في المثال
الكلي واما الجواب عنه من قبل الشيخ بانه اجاب بهذا الجواب مع انه يمكن
الجواب بما ذكر في الكلي تحقيقا للمقام فان الجزئيات المشاهدة متيقنة من غير
الاطلاع على السبب فلا يخفى ما يرد عليه من ان المشاهدة ليس الا المصور والصورة
ونظائرهما لا ان له مصورا والبرهان انما يقام على ما يقام عليه البرهان لغير مشاهد
وما هو مشاهد لا يقام عليه البرهان فان القائل يقول انه قد حصل لنا اليقين بان
لهذا المصور مصورا من قبل المعلول فالجواب المنطبق عليه اما ان يقال ان هذا
ليس بمعلول واما بان يقال ان هذا العلم حاصل لنا بالمشاهدة ولا وجه لاختيار
الاخير فلا وجه للجواب المذكور من جانب الشيخ وذلك ظاهر وبالجملة فكلام الشيخ
في هذا المقام مضطرب وغير مستقر على وجه لا يمكن ان يقال ما ذكره السيد المحقق

ذا حد

في توجيه كلامه وتبيين مراده فمن يشنع عليه بان ما ذكره مناف لتصريح مقاله جدير
بان يشنع عليه بامثاله والحق حقيق بالاختيار خليق بالاعتبار والله الموفق
للصواب واليه المرجع والمآب ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة
يستلزم انه كتب الشارح رحمه الله حاشية على هذا الموضع وهي قوله قد اشتهر في هذه
العلوم ان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل انما يدل على وجود علة
ما وظاهر كلام الشيخ ان الاستدلال من وجود المعلول على وجود علة ما بعينه
هو استدلال من وجود العلة على وجود المعلول فيلزم ان لا يكون استدلالا
من المعلول على العلة اي على طريق البرهان وقد اشتهر ايضا ان الاستدلال
من المعلول على العلة برهان اني ما قول للاستدلال من المعلول على العلة
صورة اخرى وهي ان يستدل من عدم المعلول على عدم العلة فان عدم المعلول
معلول لعدم العلة وايضا فلو لم وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة فانا
نستدل من وجود صور مخصوص على وجود صاحبها وكذا [illegible] من وجود
الكتابة وغيرها من الآثار التي علم اختصاصها بصاحبها على وجود صاحبها وما
قيل من انه لا يصلح ان يقال وجود الحرارة النارية يدل على وجود النار لان العلم
بكونها نارية لا يحصل الا بعد العلم بوجود النار لم لا يجوز ان يعلم كون الحرارة
نارية بعلامة تخصها فمثلا حرارة ريح السموم لها علامة لا توجد في غيرها من اصناف
الحرارة فان لها سمية يعرفها اصحاب التجارب ومما قررنا ظهر ان قول الشيخ ان
العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يحصل بسببه محل نظر لانا قد بينا ان العلم بوجود
السبب قد يحصل من العلم بوجود المسبب فلو كان العلم بوجود المسبب انما
يحصل من العلم بوجود السبب لزم الدور هذا كلامه وفيه بحث اما اولا فلانا
لا نسلم ان الظاهر من كلام الشيخ ان الاستدلال بوجود المعلول على وجود علة ما

تم بالحقيقة استدلال بوجود العلة على وجود المعلول بل الظاهر من كلامه هو ان
الاستدلال بوجود المعلول على ان له علة ما استدلال بوجود العلة على المعلول
حقيقة وقد عرفت الفرق بينهما وكيفية الاستدلال بوجود المعلول على العلة باعتبار
وجودها في نفسها لا بالاعتبار الآخر الذي ذكره الشيخ واما ثانيا فلانا لا نم
انظر ان اللازم مما ذكره الشيخ ان لا يكون استدلال بالمعلول على العلة
والسند ما قد عرفته آنفا كيف وقد صرح الشيخ في الشفاء بذلك ومثله
بامثلة كثيرة منها قوله هذه الخشبة محترقة وكل محترق فقد مسته النار وصرح ايضا
بان عكس ذلك وهو ان هذه الخشبة باشرتها النار وكل خشبة باشرتها
النار محترقة برهان لمي واستدلال بالعلة على المعلول فان قلت اذا لم يحصل
اليقين بما له سبب الا من سببه كما صرح به الشيخ واليقين الحاصل من
المعلول على ان له علة ما بعينه هو حاصل من السبب فالظاهر يلزمه ان لا يكون
الاستدلال بالمعلول على وجود العلة المعينة كالاستدلال باحتراق الخشبة على مماسة
النار برهانا وح يلزم ما ذكره الشارح من عدم كون الاستدلال على العلة برهانا
اصلا قلت قد صرح الشيخ ان اليقين الدائمي الكلي بما له سبب انما هو
من قبل السبب وما ان الجزئي قد يحصل من غيره فعلى هذا قد يحصل من
الاستدلال بالمعلول على العلة اليقين بها جزئيا فيكون برهانا كما يشترك
المثال الذي اورده الشيخ للاستدلال بالمعلول على العلة فظهر ان ما اشتهر
من ان الاستدلال بالمعلول على العلة برهان اني حق سواء كان الاستدلال
بالمعلول ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول او عكس هذا واما ثالثا
فلان ما ذكره من ان الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة هو صورة الاستدلال
بالمعلول على العلة دون الاستدلال بوجود المعلول على وجود العلة بط بما عرفت

علی مماسة

واما رابعا فلان ما ذكره من انه قد يحصل من الآثار المخصوصة المعلوم اختصاصها بمصادرها
لا من قبل هذه المصادر بل من علامات تفيد ذلك الاختصاص وكونها منها
حال عدم العلم بها العلم بتلك العلل ان اراد به حصول الظن من تلك المسببات
بوجود اسبابها فهو حق ولكنه لا يصلح سندا للمنع فان المقدمة الممنوعة هي انه
لا يحصل من العلم بالمسبب اليقين بوجود خصوص السبب لا انه لا يحصل
منه الظن به وان اراد به انه لا يحصل اليقين بوجود ذات تلك الاشياء
المخصوصة بسبب تلك الآثار ورد عليه ان الحاصل من تلك العلامات المفيدة
للعلم باختصاص تلك المعلولات بتلك العلل بخصوصها ليس الا الظن بذلك
الاختصاص بل دون الجزم فضلا عن اليقين على انا نقول نسبة تلك العلامات
الى تلك الآثار كنسبة تلك الآثار الى عللها فلو حصل منها اليقين بما هو
عللها كفى ذلك في انه قد يحصل اليقين من المسبب الى خصوص السبب مثلا تعال
اذا كان للحرارة النارية علامة واثر يحصل من العلم بتلك العلامة العلم
بوجود الحرارة النارية كان اللازم منه حصول العلم بخصوص السبب من العلم
بمسببه فلا حاجة الى تطويل ارتكبه وبالجملة فكما انه قد يحصل من العلم بالحرارة
مثلا الظن بوجود النار مثلا كذلك قد يحصل من العلم بعلامة الحرارة النارية
الظن بوجود تلك الحرارة واما انه يحصل لنا اليقين بوجودها من تلك العلامة
مع عدم العلم بالحرارة النارية فلا والحاصل ان اليقين بكون تلك العلامة
علامة الحرارة النارية يوجب اليقين بوجود تلك الحرارة ولكنه لا يحصل بدون
اليقين بوجود تلك الحرارة كما ان اليقين بكون تلك الحرارة حرارة نارية
يفيد اليقين بوجود النار ولكنه لا يحصل الا بعد التيقن بوجود النار فكيف
يحصل اليقين بوجود خصوص السبب من العلم بالمسبب فلا يحصل ما ذكره

نفوه للمنع المذكور ثم على تقدير ان يكون الحال كما ذكره من انه يحصل التيقن
بتلك الآثار المخصوصة بخصوصيات العلل من تلك العلامات والآثار لا يرد
على الشيخ ما اورده الا بعد اثبات ان ذلك اليقين الحاصل دائمي لا اكثري
وذلك لان الشيخ قد ادعى كما نقله الشارح عنه حيث قال وكلامنا في اليقين
الدائم الكلي ومع ذلك نقول يجوز ان يحصل العلم التجربي لا الدائمي بوجود المسبب
لا من السبب لجواز حصول هذا النوع من العلم من غير السبب ثم يحصل من ذلك
العلم العلم بوجود السبب بلا لزوم دور
اه اقول بعد سطوع الحق عن افق البيان اعني الفرق بين الاستدلال بالمعلول
على وجود علة ما وبين الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما واندفاع المنافات
المتوهمة بين ما ذكره المحقق في بيان مراد الشيخ وبين صريح كلامه بذلك الفرق
لا اعتداد بامثال ما ذكره الشارح فتدبر تفهم والله الموفق
لعدم المعلول لا يمكن ان تكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلة فرع
تحققه فاقول توضيح هذا المقام على وجه يصفو عن شوب الاوهام ان
يقال انا اذا حكمنا على الشيء بانه علة لآخر في الخارج ليس المراد به ان اتصافه بالعلة
في الخارج كيف والعلية والمعلولية من ثواني المعقولات على ما يصرح به المصـ
طاب ثراه في مباحث العلة والمعلول حيث يقول والنسبتان اعني
العلية والمعلولية من ثواني المعقولات بل الظرف المذكور متعلق بنفس
العلة على معنى ان هذا الشيء متصف في الذهن بالعلة الخارجية فان كون
العلة خارجية لا يقتضي ان يكون الاتصاف بها خارجيا كما في الوجود الخارجي
واما معنى كون الشيء علة في الخارج فهو ان يترتب عليه وجود الشيء الآخر في الخارج
او عدمه فيه بان يقال وجد او عدم هو في الخارج فوجد او عدم فيه ذلك الآخر

ومن البين ان الاتصاف بالعلية بهذا المعنى لا يقتضي كون الموصوف بها موجودا
خارجيا واذا عرفت هذا فنقول المراد بالعلة المنفية والمثبتة في قول المصـ ره
وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج هو العلة الخارجية والظرف قيد
لنفس العلة لا للاتصاف فلا يلزم من كون العلة علة في الخارج لعدم المعلول
كما هو المفهوم من هذا الكلام على معنى ان عليته خارجية لا اتصافه بها اتصاف
عدم العلة بالعلية في الخارج ليلزم صرف الكلام عن الظ وحمل الخارج على معنى
نفس الامر كما زعمه الشارح فان في صحته تاملا ونظرا فضلا عن شيوعه وكذا
الظ الى تكلف اشرنا اليه سابقا وهكذا نقول في عدم المانع وعدم
المعد فان كلا منهما علة خارجية لموجود خارجي بمعنى انه يترتب عليهما الوجود
الخارجي ويصح ان يقال انه عدما في الخارج ثم وجد الشيء الآخر فيه وان
كان اتصافهما بالعلية ليس الا في الذهن لانهما لا يتصفان في الخارج بالعلية
للموجود الخارجي مع عدم تحققهما فيه والحاصل انه على تقدير جواز ان يكون
العدم علة للموجود الخارجي على ما هو المتعارف لا يلزم منه الا كون العدم
متصفا في الذهن بعليته له وان كان العلة والمعلول خارجيين ولا محذور
في ذلك فظهر الفرق بين علة عدم العلة لعدم المعلول وبين علة عدم المعلول
لعدم العلة بان احدهما خارجية دون الاخرى كما هو ظ كلام المصـ لا ما ذكره
الشارح ابتناء على جواز اتصاف الشيء في الخارج بالعلية وهو لكونه خلاف مذهب
المصـ طاب ثراه لا يصلح توجيه كلامه واندفع بما ذكرنا ما قيل على قوله لان
اتصاف الشيء بالعلة في الخارج فرع تحققه فيه من ان ذلك في العلة الذاتية
تم دون العرضية وعلة عدم العلة لعدم المعلول عرضية لا ذاتية كعلية عدم المانع
وعدم المانع وعدم المعد فيجوز ان يكون الاتصاف بها خارجية كما

عدم المانع وعدم المعد بالعلة فانه اتصاف خارجي ليس فرعا لتحقق الموصوف
في الخارج وذلك لما عرفت من ان اتصاف بدن العدم من مالولا الخارجية
في الذهن لا انه اتصاف في الخارج ومع ذلك لا يقتضي وجود الموصوف
في الخارج فان البديهة تشهد ببطلانه اللهم الا ان يراد بما ذكر من كون العلة
عرضية لا ذاتية انه لا اتصاف هناك حقيقة واما ما قيل في دفع ذلك الاخل
من ان المراد بعدم علة عدم العلة لعدم المعلول في الخارج انه لا يمكن ان يكون
عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج وذلك بديهي ولا يجدي المناقشة
فيما ذكره في معرض التنبيه حيث قال لان اتصاف الشيء بالعلة في الخارج فرع
تحققه فيه بان الاعدام قد تكون عللا للموجودات في الخارج كعدم المعد له
وارتفاع المانع على انه يمكن ان يكون مراده بالعلة العلة الفاعلية اذ لو كان
علة لوجود عدم المعلول في الخارج لكان علة فاعلية له لاستفادة المعلول عن
غيره ولا يمكن كون غير الفاعل كذلك فيندفع المناقشة فبعيد عن الصواب
بمراحل اما اولا فلظهور ان ليس المراد بما ذكره ان ظرف اتصاف عدم
العلة بعلية وجود عدم المعلول دون علية نفس ذلك العدم ليس هو الخارج
فان الكلام في ان العلية التي لعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول على ما يشهد به
صحة قولنا عدم العلة فعدم المعلول ليس الخارج ظرفا لها وظاهر ان هذا غرض ذكره
ذلك القائل فالوجه ان يراد بالعلية التي امتنع كون الخارج ظرفا لها ما هذا
واما ما سواهم واما التخصيص بذلك فلا واما ثانيا فلاشتماله على تسليم كون عدم
المعد وعدم المانع متصفين في الخارج بالعلة مع عدم تحققهما فيه واما ثالثا
فلانه من المحال كون المراد بالعلة المذكورة هو الفاعلة فانه يدل على ان
اتصاف عدم العلة بالعلة الشرطية مثلا لعدم المعلول يجوز ان يكون اتصافا

خارجيا

خارجيا بدون تحقق الموصوف في الخارج ولا يخفى شناعته واما رابعا فلانه لا فائدة
في تعرض ان العدم ليس فاعلا للموجود ولا في ان العدم ليس موجودا الى على
ما ذكره ذلك القائل مشتمل على كليهما فاستقم كما امرت ولا تتبع الهوى
قلنا اللوازم تنقسم الى اقسام اه قلت قد علمت مما اسلفناه لك انه على
تقدير جواز ان يراد بالخارج نفس الامر وجواز ان يراد باللازم في نفس
الامر لازم الماهية فقط لا يجوز ان يراد بما ذكره المص طاب ثراه من ان
عدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج انها لازمة للماهية بالمعنى الذي ذكره الشر
لدخليه الوجود الذهني في اتصاف ما بالعلة عنده سواء كانت ملكة او عدميه
موجوده في الخارج او معدومة فيه نعم لو زعم احد ان العلة والمعلولية مع كونهما
من الامور الاعتبارية ليست من المعقولات الثانية وحمل ذلك مناطا
لتوجيه كلام من تعرف به لما كان بعيدا على انه يرد على ما يفهم من كلامه من
ان ما يلزم الشيء بحسب احد الوجودين ليس بلازم له في نفس الامر ان اللازم
المنقسم الى الاقسام الثلثة انما هو اللازم في نفس الامر فكيف لا يكون
سوى لازم الماهية لازما في نفس الامر حتى يتم ما ذكره من الفرق بين علية
عدم العلة لعدم المعلول وبين علية عدم المعلول لعدم علة بكون احدهما علة في
نفس الامر دون الاخرى فان علية عدم المعلول لعدم علة لكونها من
لوازم وجوده الذهني كما ذهب اليه الشر يكون ايضا امرا لازما له في نفس الامر
ويرد ايضا على ما قال في لازم الماهية من انه لا مدخل فيه لاحد الوجودين وانما
مقتضاه الذات الا انه يلزم ان لا يكون شيء من لوازم الماهية من حيث
انه كذلك امرا حاصلا بالفعل بل يكون بالقوة كما ان الملزوم كذلك ايضا
لانه يلزم ذلك مطلقا حتى يرد بان اللازم من كون لازم الماهية ذلك

ليس صح

ليس الا عدم حصولها بالفعل مالم يحصل الماهية بالفعل لا عدم حصوله مطلقا والحاصل
ان ما يستند الى نفس الماهية مع قطع النظر عن وجودها انما يصير امرا
بالفعل باسباب تحصل الماهية كذلك كما لم يخرج الماهية عن القوة الى الفعل فلا استلزام
ولا لزوم ح الا بالقوة وهذا معنى ما قيل في الجواب عن الايراد ان استلزام
الماهية لحصول لوازمها معها بالقوة وحصولها بالفعل من اسباب اخر فلا يرد ما
قيل عليه من انه يلزم ح ان يكون جميع العوارض لوازم الماهية لان الماهية
تستلزم الاتصاف بها بالقوة وذلك لان لوازم احد الوجودين يجب
اتصاف الماهية به بالفعل فيكون الماهية مستلزمة لها بالفعل لا بالقوة
بخلاف لوازم الماهية بذلك المعنى فانه لا يمكن الاتصاف والاستلزام
بالفعل الا بعد الوجود فلزوم كون جميع العوارض ح لوازم الماهية ع ل [illegible] لا وجه
له وانت خبير بان هذا كله على تقدير ان يحمل قول الشارح على ما هو المفهوم منه
بحسب الظ وهو ان لازم الماهية ما لا مدخل فيه لوجود الماهية اصلا لا انه
ما لا مدخل فيه لخصوص احد الوجودين على ما هو المتعارف في تفسير لازم الماهية
هذا ويرد ايض على ما قال من ان علية عدم المعلول لعدم العلة انما هي لوجود
عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة في الذهن ايض ان
اللازم من هذا ان يكون العلة والمعلول من العلمين كما هو مقتضى برهان الان
على معنى ان العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلة واللازم الذهني للشيء
ما يكون هو مقتضاه بشرط الوجود الذهني لا ان العلم يتصف بذلك اللازم
وانت تعرف انه يمكن دفع ذلك على تقدير اتحاد العلم والمعلوم بالماهية لا على
تقدير اختلافهما كما ذهب اليه الشارح فالحق ان يقال معنى كلام المص طاب ثراه
انه لا تفاوت بين هذين العدمين بحسب العلم فان العلم بكل منهما يصلح ان يكون

علة للعلم بالاخر بل التفاوت بينهما مقصور على نفس ماهيتهما فان انعدام العلة
الخارجية في الخارج علة خارجية لانعدام المعلول الخارجي دون العكس وان انعدام
العلة الذهنية في الذهن علة ذهنية لانعدام المعلول في الذهن بدون العكس
كما يظهر مما ذكرنا من صحة قولنا عدم حركة اليد في الخارج فعدم حركة المفتاح فيه كذ
وعدم الحد الاوسط في الذهن فعدم النتيجة فيه وعدم صحة عكس ذلك فان قلت
فعلى هذا الوجه ينحصر عدم علية عدم المعلول لعدم العلة بالخارج فان عدم المعلول
نفسه لا العلم به كما انه ليس علة في الخارج لعدم علته كذلك ليس علة له في
الذهن وكذا الوجه ايض ينحصر علية عدم العلة لعدم المعلول بالخارج على ما هو
المفهوم من هذا الكلام فانه في الخارج والذهن كليهما يصلح لعلة عدم معلوله فيه
كما ان العلم به يصلح لعلية العلم بذلك قلت الوجه في ذلك هو ان المراد بالعلة
والمعلول هنا ما هو علة ومعلول في الخارج كما هو المتبادر عند الاطلاق فكانه
قال وانتفاء المعلول الخارجي في الخارج ليس علة خارجية لانتفاء العلة الخارجية
فيه بخلاف العكس وان جاز ان يكون العلم باحد هذين الانتفائين علة
للعلم بالانتفاء الاخر على انه ان اول وبعد معرفة حال عدم العلة الخارجية بالنسبة
الى عدم معلولها باعتبار العلية وعدمها في الخارج لا يلتبس حال العلة الذهنية
ومعلولها بذلك الاعتبار فافهم ما ذكرنا وخذ كما وصفنا   يحتاج الى التكلف
في تصحيح قوله وجودا وعدما قلت الاحتياج الى التكلف ظ فان المراد بالوجود
ح عين تلك الاشياء وبالعدم رفعها وحاصل هذا الكلام ح ان الاشياء
التي بينها عموم وخصوص في الحمل بحسب وجوداتها اي بحسب انفسها واعيانها بعكس
هذه النسبة بين تلك الاشياء باعتبار عدماتها اي نقائضها ولا يخفى ما فيه
من التكلف وانتفائه على توجيه الشارح يجعل الوجود والعدم قيدا للعموم والخصوص

على معنى ان العموم والخصوص بين تلك الاشياء بحسب الوجود والتحقق تتعاكسان
بحسب العدم او بهذه الاشياء تتعاكس في هذه النسبة بحسب العدم على ما فصله
الشارح ولا يرد النقض على هذا الوجه ما يرد على الوجه الآخر من النقض نعم صح اعتبار
هذا الوجه العاري عن شوب الشبهة والتكلف لفظا ومعنى لو حمل على خلافه
لكان في غاية البعد واما ما قيل من ان اطلاق الوجود والعدم على الثبوت
والسلب غير عزيز ثم حمله على مسئلة مشهورة في علم المنطق اولى من حمله على غيرها
مما لا جدوى فيها يعتد بها ولا يتعارف البحث عنه على ان المص ذكر كثيرا من
المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب كالمواد الثلاث ومباحث
الجنس والفصل وغيرها فيرد عليه اولا ان المراد بالثبوت والسلب اما الرابط
او المراد بالثبوت عين الشيء وبالعدم نقيضه ورفعه فان كان الاول ورد
عليه ان اطلاق الوجود [illegible] العدم على هذين وان كان غير عزيز لكنه غير معهود
في هذا المقام فان المص بين ان النسبة بين الاشياء انفسها بحسب العموم
والخصوص تتعاكس بين نقائضها وظ انه لا دخل فيه لما ذكره هذا القائل على هذا
التقدير من ان النسبة بين الاشياء بالعموم والخصوص في الحمل الايجابي تتعاكس
في الحمل السلبي بل لا صحة له في نفسه وان كان الثاني لزم التكلف المذكور اعني
ان يراد بوجود الشيء عينه واما ان يراد بالثبوت والسلب غيرهما ذكر فلا بد من
تصوير المراد بهما اولا حتى يتكلم عليه ثانيا واما ثانيا فان ما ذكره من انه لا جدوى
فيها يعتد بها بخلاف المسئلة المشهورة ممنوع كيف وفيها فائدة معتد بها مع عراءه
عن التكلف والتعمق في بيانها بخلاف المسئلة المشهورة واما ثالثا فان عدم تعارف
البحث عنه على تقدير تسليم ذلك لا يرجح الترك على الذكر بل المدار على افادة الحكم
التام ثم بعد هذا كله نقول نكتفي في ايثار التوجيه الذي ذكره الشارح على التوجيه

المشهور

١١٢

113

المشهور ابقاء الوجود والعدم على معناهما في بابيهما ولا حاجة الى التمحل في ذلك
لغير ذلك   واعم من نقائضها فلا تتعاكس اه وذلك لان بعض الاعم
مباين الاخص فكيف يكون بعض الممكن العام اعني اللاممكن العام اخص
من اللاانسان الاخص من الممكن العام وذلك ظ   وقسمة كل منهما
الى الاحتياج والغنى حقيقية قلت يحتمل ان يراد بذلك ان هذه القسمة حقيقية
بمعنى انه لا تصادق فيما بين الاقسام لكون القيود المنضمة الى المقسم متقابلة
ويحتمل ان يكون المراد ما ذكره الشارح   فان وجود الشيء اما ان يكون اه
انما اختار في تفسير الاحتياج والغنى ما ذكره دون ان يقول الوجود ان
احتاج الى غيره فهو المحتاج والا فهو الغني وكذا العدم لان اللازم منه وان صح
في الوجود بلا قصور اعني كون الواجب عين الوجود لكنه في العدم اعني كون
الممتنع هو العدم لا يخلو عن بعد فافهم   ولنسئل عنه بهل البسيطة اه قال
الشيخ في الشفاء مطلب هل على قسمين احدهما بسيط وهو مطلب هل الشيء
موجود مطلقا او ليس موجودا مطلقا فيكون الموجود رابطة لا محمولا مثل هل
هذا الانسان موجود حيوانا او ليس موجودا حيوانا هذا كلامه ووجه تسمية
الاول بسيطا والثاني مركبا هو ان الاول لكونه معتبرا في الثاني ضرورة انه لا يمكن
ان يكون الشيء موجودا كذا ما لم يكن موجودا في نفسه بسيط بالنسبة اليه وجزء
له لا ان الاول لا يعتبر فيه الرابطة بخلاف الثاني فان القوم بعد اعتبارهم
في القضايا مطلقا الرابطة جعلوا احد المطلبين بسيطا والاخر مركبا فلا تغفل
ذلك ما سنشير اليه [illegible] الشارح من انه اذا كان المحمول في القضية هو الوجود
لا حاجة الى الرابطة   والاول يكون محمولا والثاني رابطة قلت والاول
يكون مطلب الهل البسيط والثاني للمركب تنبهت عليه   وعلى التقديرين

على الاطلاق او ليس موجودا على
الاطلاق والآخر مركب وهو مطلب
هل الشيء موجود [illegible] صح صح

[illegible]

يكون النسبة سلبية قال في حاشيته على هذا المحل اما على التقدير الثاني فظ واما
على التقدير الاول فلما ذكره بعض المحققين من انه اذا حكم على امر بامتناعه لا
يمكن اعتبار هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجاب
يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالامتناع يقتضي عدم ثبوته فيلزم من
اعتبار الايجاب في مثل هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع
ولا ثبوته اقول حاصله اذا حكم على امر بامتناعه مطلقا اعني ذهنا وخارجا
ولو بالامكان لم يكن ذلك الحكم ايجابا بالحقيقة صادقا والا لزم امكان اجتماع
المتنافيين وذلك لان الحكم ح بالنظر الى انه حكم ايجابي صادق مع قطع
النظر عن كونه حكما بامتناع الموضوع في نفسه يقتضي اعتبار ثبوت موضوعه
لصدقه على ما لا يخفى وبالنظر الى ما قطع النظر عنه في هذا الاعتبار ثبوت
اعني الامتناع يقتضي صدق اعتبار عدم ثبوت ذلك الموضوع ولما كان
الامتناع من العوارض الذهنية ولا يقتضي الا ثبوت الموضوع في الذهن
اما بالفعل على تقدير كون الاتصاف بالفعل واما بالامكان على تقدير
كونه بالامكان كان لزوم اعتبار المتنافيين اعني ثبوت الموضوع
في الذهن وعدم ثبوته فيه او مطلقا اما بالفعل في حالة واحدة او
بالامكان كذلك ظاهرا جدا الا ستره فيه نعم لا يلزم ذلك على تقدير
ان يكون الحكم بامتناعه في الخارج فان قلت لم لا يكون ذلك الحكم ايجابا
سالب المحمول فلا يقتضي صدق ثبوت الموضوع على ما هو المتعارف قلت
قد علمت منا ان هذه القضية في الحقيقة سالبة لا موجبة وغرضنا ما ذكر
من ان الحكم على الشيء بامتناعه ليس بايجاب انه ليس بايجاب حقيقة
وما ذكرته ليس منه فلا نضر اعتباره هذا واما ما قيل من انه اذا اعتبرت

او بامتناعه في الاذهان كلها في
جميع الاوقات ولو بالامكان
صح صح

سالبة لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم اجتماع
المتنافيين في العدم الخارجي مع ع وكذا في العدم الذهني بل في العدم المطلق
ايضا اذ ابعد بعد صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التنزل انما
يلزم اجتماع المتنافيين من صدقها لا من اعتبارها موجبة غاية الامر انها ح
يكون كاذبة وكذبها لا يخل بالمقصود وهو ثبوت احدى المواد بحسب نفس الامر
او يكون المادة ح هي الامتناع فلا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما نبهناه دفعه
حيث بينا لزوم اجتماع المتنافيين في العدم الذهني وفي العدم المطلق ايض
ولا ينفع اعتبار قيد الامكان ولا سائر القيود ولا عدم لزوم ذلك في العدم
الخارجي فاما تخصيص الحكم بالعدم المطلق العاري لا عن القيود كلها مع اخذ
الامكان او بالعدم الذهني وذلك الحكم صحيح فيهما فلا يرد شيء ولا نقض بكون
المحمول ح غير العدم فانا لم ندع انه على تقدير كون النسبة سلبية فالمحمول
هو العدم راجعا الى السلبية بل المحمول بحاله بعد اعتبار السلب لزم ذلك ايض قد
عرفت ان ما ذكر في بيان لزوم ذلك المحذور من ان اعتبار الايجاب
يقتضي كذا فالمراد به صدقه لا نفسه وقول هذا القائل وكذبها لا يخل بالمقصود
مدفوع بان المراد ما ذكر تصحيح ذلك الحكم اعني ان النسبة فيما يكون فيه العدم
محمولا سلبية لامتناع صدق الايجاب كما عرفته لا ان المادة لا تحصل
بدون ذلك فان احدهما عن الاخر بمراحل وقال المحشي في حاشية اخرى
له على ذلك الموضع اما على التقدير الثاني فظ واما على التقدير الاول فلما
سيأتي من ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى ما يربطه بالموضوع كما
اذا جعل المحمول مفهوما آخر سواه واذا كان العدم محمولا من غير رابطة
اخرى يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون النسبة سلبية وفيه نظر

انه اذا جعل العدم محمولا مع كون القضية موجبة لا حاجة الى عدم اخر للربط
كما انه يحتاج اليه لذلك لما يكون المحمول قد عرفه من السوالب وح يكون
هذه السالبة آيلة الى سلب الموضوع عن نفسه فان سلب الوجود عن ذلك
الموضوع مثلا زمان واعتبار احدهما في حكم اعتبار الاخر كما هو المتعارف
فقد وجدت سالبة منتفية عنها في بادي النظر العدم الرابط فلهذا اعتبرها
المص طاب ثراه على اسلوبها في عبقرية ما حمل عليه الفطرة شاهدة بالمغايرة
بين سلب الشيء عن نفسه وانتفائه في نفسه كيف ويصح تعليل الاول
بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم على ان ذلك في
الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة
فيصير المآل الى ان العدم ليس محمولا البتة ملائما للتعريف وهو بيان
كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة فانا نعلم
بديهة ان اي مفهوم قيس الى مفهوم اخر فللعقل ان يحكم بينهما بالسلب والايجاب
والعدم من المفهومات فاذا قيس الى مفهوم اخر جاز الحكم بسلبه عنه او ايجابه
وهو مردود بان المغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وانتفائه في نفسه
م ولا يقدح فيما هو غرض الش من هذا الكلام وهو ان المعنى سلب الموضوع
عن نفسه بناء على انه في حكم انتفائه في نفسه وبان كون المحمول مما لا
سوى العدم وهو رابطة غير قادح ايض فان المقصود تحصيل قضية له ولو مما لا
لا ربط فيها حالا ولا شك ان ذلك حاصل فيما ذكره ولا يضره ايستلزم
كون المحمول مما لا غير العدم وكون العدم مما لا رابطا والتعريف تام فان
النسبة كما قال سلبية بالحقيقة على تقدير كون العدم نفسه محمولا وبان العدم
كسائر المفهومات وان جاز نسبته الى امر وجاز الحكم بالايجاب والسلب

كما هو مقتضى البديهة لكن الكلام في الحكم الصادق ومن المعلوم يقينا ان
الحكم الايجابي الصادق لا يتعلق بانتفاء الشيء في نفسه مطلقا او في
الذهن فلا يتوجه شيء مما ذكره هذا القائل   فالاولى ان يطرح
من البين ذكراه قيل كان المص انما ذكره دفعا لتوهم من يتوهم ان
المعاني المذكورة ههنا غير الكيفيات المذكورة في المنطق فصرح بانها هي
بعينها معتبرة في محمول معين هو الوجود وهو مردود بان المفهوم مما ذكره المص
طاب ثراه ليس الا ان هذه الكيفيات متحققة على كلا حالي الوجود
وكذا على كلا حالي العدم ولا شك ان افادة تحققها على تقدير كون كل
من الوجود والعدم رابطة يغني عن افادة تحققها على تقدير كونهما محمولين بناء
على وجوب احدى الرابطتين ح كما ذكره الش واما ان هذه الكيفيات
هي المبحوث عنها في المنطق بعينها الا انها في قضايا مخصوصة لا انها غيرها
كما قد يتوهم فقط انه في هذا الغرض ودفع ذلك التوهم عموم تحقق هذه الكيفيات
فيما يكون فيه الوجود او العدم رابطة سواء كان المحمول احدهما او امرا اخر بالجملة
فبعد العلم بان الكيفيات المبحوث عنها ههنا مخصوصة بقضايا محمولاتها
هو الوجود وبان المبحوث عنها في المنطق عامة لجميع القضايا الموجبة والسالبة
لا يلتبس على احد ان المبحوث عنها ههنا هي المبحوث عنها في المنطق على
سبيل العموم فلا حاجة لذلك الى التعرض لكون الوجود والعدم
محمولين نعم لو حصل ذلك من مجرد ذلك التفصيل بدون العلم بما ذكر
لكان له وجه كما ذكره هذا القائل وليس فليس فافهم   اللهم الا ان
يقال انه قلت لا وجه لذلك بعد بيان اجزاء القضية وحصرها في ثلاثة او اربعة
وانه لا بد فيها من الرابطة قال الشيخ في الشفاء في بيان وجوب مطلق

الرابطة في القضية بعد تعرض ان الواجب في لغة العرب ليس هو التزامها في
كما هو عند اليونانيين فاما الذي يجب الامر بنفسه فهو ان القضية
الحملية تتم بامور ثلثة فانها تتم بمعنى الموضوع ومعنى المحمول ونسبة بينهما له
وليس اجتماع المعاني في الذهن هو كونها ذا موضوع ومحمول بل يحتاج الى ان
يكون الذهن يعتقد مع تلك النسبة التي بين المعنيين بايجاب او سلب فاللفظ
ايضا اذا اريد ان يحاذي به ما في الضمير يجب ان يتضمن ثلث دلالات
دلالة على المعنى الذي للموضوع واخرى على المعنى الذي للمحمول وثالثة على
العلاقة والارتباط الذي بينهما فليس يجب من اجتماع الانسان والحيوان
في الذهن والنطق فيهما من حيث هذا الشان وذاك حيوان ان يكون
حاصل ذلك ان احدهما محمول او انه موضوع او مضاف ثم قال بعد ان
جوز حذف الرابطة في اللفظ لان في الضمير والمذكور ربما كان في قالب
الاسم وربما كان في قالب الكلمة والذي هو في قالب الاسم كقولك
زيد هو حي فان لفظة هو جاءت لا لتدل بنفسها بل لتدل على ان زيدا
هو ام لم يذكر بعدها دام انما قال هو الى ان يصرح به فقد خرجت عن ان
تدل بذاتها دلالة كاملة ولحقت بالادوات لكنها في صيغة الاسماء انتهى كلامه
ولا شك انه مقتضى هذا المقال لا بد في كل حملية من تلك الرابطة سواء
كان المحمول فيها هو الوجود او غيره وكيف لا والتصديق والاذعان
انما يتعلق بها كما اشعر به قوله هذا ان يكون الذهن يعتقد مع تلك النسبة
التي بين المعنيين بايجاب او سلب فلو لم توجد لم يكن مصدق به فلم يكن
قضية وبالجملة فالرابطة احدى اجزاء القضية ثلثة كانت تلك الاجزاء
او اربعة على اختلاف مذهبي القدماء والمتاخرين على ما هو المبين في مظانه

حيث

حيث قالوا ان الرابطة معلوم واحد يتعلق به علمان تصور وحكم فان
ولما ثبت انها تثبت بعد تصور الطرفين فلا تكون مذعنا بها بل تصير كذلك
وقالوا ايضا انها بعد تصور الطرفين يتصور النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب
اي الوقوع واللاوقوع ثم يذعن بوقوعها او لا وقوعها فعند التفصيل يكون
الاجزاء اربعة وعند الاجمال ثلثة فافهم ذلك الذي ذكرنا واذعن بما على
ما قررنا والمص خالف اصطلاح القوم اه قال في حاشيته لهذا
الموضع هذا على ما هو الظاهر من عبارته وفهمه السيد قدس سره ويمكن حمل عبارة
المتن على ما يندفع عنه المخالفتان بان يقول اراد اذا حمل الوجود او جعل رابطة
يثبت كيفيات ثلث في نفس الامر وفي العقل يسمى ما في نفس الامر
مواد وما في العقل جهات وما في العقل قد يكون بعينها ما في نفس الامر وقد يكون
غيرها وكذا العدم اذا جعل محمولا او رابطة يثبت المواد والجهات بهذا التفسير
فالجهة بهذا التفسير توافق اصطلاح جملة العلماء فاندفع المخالفة الاولى واما المخالفة
الثانية فبقول اختار راي المتاخرين حيث اثبت المادة في النسبة السلبية
ايضا ولم يخصها بالكيفيات الثلث بل كل كيفية للنسبة عنده مادة الا انه
خص بالذكر من جملتها تلك الكيفيات الثلث لكونها مبحوثا عنها في هذا
الفن انتهى حاشيته اقول وجه دفع المخالفة الاولى صحيح لا قصور فيه واما ما ذكره
لدفع المخالفة الثانية فهو بحث فان المص طاب ثراه قد خص بالذكر في قسم
المنطق من هذا الكتاب هذه المواد فقط مع انه قد بسط الكلام في الجهات على
الوجه المتعارف بين المنطقيين فيظهر منه انه اختار راي القدماء في المواد
لا راي المتاخرين كما توهمه الشارح قال طاب ثراه فالكلام في مواد القضايا
وجهاتها لكل محمول الى كل موضوع نسبة اما بالوجوب او بالامكان او بالامتناع

فتلك النسبة في نفس الامر مادة وما يتلفظ به منها او يفهم عنه جهة هذا كلامه والمراد
من قوله او يفهم عنه جهة المطلقة كقولنا كل ج ب فانه يفهم منه الاطلاق ثم بعد
ذلك فصل الجهات مبتدئا بقوله ثم الوجوب والامتناع يشتركان في ضرورة الحكم
ويفترقان بانتسابهما اي الايجاب والسلب فالقضية اما ضرورية واما ممكنة
واما مطلقة واراد بهذا ان الوجوب لكونه عبارة عن ضرورة ثبوت المحمول للموضوع
والامتناع لكونه عبارة عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع كانا مشتركان
في الضرورة ويفترقان بان الحكم في احدهما موجب كقولنا كل انسان حيوان
بالضرورة وفي الآخر سالب كقولنا لا شيء من الانسان بحجر بالضرورة ولا شك انه
قد افاد بذلك ان كلا من الوجوب والامتناع باعتبار النسبة الثبوتية كما
هو مذهب القدماء فعلم من جميع ذلك ان المخصص بالذكر ليس لكون
تلك الكيفيات الثلاث مبحوثا عنها في هذا الفن والا لما اختصاص في
القسم الاخر وانها اعتبرت في النسبة الايجابية سواء كان الحكم موجبا
او سالبا وان المذكور ههنا تعريف للمادة والجهة لا انه يريد بيان احوال
المواد الثلاث ومن جعلها انها جهات في العقل كما قد ذهب اليه
من مال في دفع ما اورده الشارح من انه يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لا كاذبا
بحسب الذات نعم اللازم مما ذكره المص طاب ثراه ان يكون العقل
اعم من ان يكون بصورة مطابقة لما في نفس الامر وبغيرها فان الحاصل
في العقل عند تعقل المواد قد يكون صورة لما في نفس الامر كصورة الوجوب
عند كون النسبة واجبة وقد يكون غير تلك الصورة بل اعم او اخص او
مباينا ومنه يعلم جواز مخالفة المادة للجهة في القضية الصادقة كما هو راي القدماء
واما على راي المتاخرين فظاهر لكون الجهة مخالفة ومباينة للمادة في القضية

هي مادة صح

الصادقة

الصادقة نعم لا تجمع في القضية الكاذبة لا يقال ينبغي ان لا يجوز ذلك في الكاذبة ايضا فان
الجهة عندهم هي ما دل على الكيفية الثابتة في نفس الامر للنسبة الايجابية كانت او
سلبية او حكم العقل بها وهي الكيفية الثابتة في نفس الامر بل على امر آخر
ولم يكن حكم العقل بل حكم الوهم فانا اذا قلنا كل انسان كاتب بالضرورة فالكيفية
الثابتة منهما في نفس الامر هي الامكان والضرورة لا تدل عليها لانا نقول لا نم ان
الجهة لو لم تطابق المادة لم تكن دالة على الكيفية الثابتة في نفس الامر ولو لم
يكن حكم العقل بها وانما يكون كذلك لو كانت الدلالة اللفظية قطعية حتى لا يمكن
تخلف المدلول عن الدال او لم يجز عدم مطابقة حكم العقل وليس كذلك
بل الجهة ما دل على كيفية في نفس الامر وان لم تكن تلك الكيفية متحققة في
نفس الامر وحكم العقل اعم من ان يكون مطابقا او لم يكن مطابقا واذا
عرفت ما ذكرناه فنقول المخالفة الثانية الموهمة مندفعة فانه قد اختار مذهب
القدماء في المادة ولا ينافي ذلك اثبات المادة في النسبة السلبية فانه
اعتبرها فيها بالنسبة الى النسبة الثبوتية لا السلبية فانها على رايهم
لا تختلف بايجاب القضية وسلبها قال بهمنيار في التحصيل وللقضايا
مواد فانه لا يخلو المحمول سواء كان موجبا او سالبا من ان يكون نسبته الى
الموضوع نسبة الضرورة في الوجود كقولك الانسان حيوان او الضرورة في اللاوجود
اعني ضرورة العدم وهو الممتنع كما تقال الانسان حجر او نسبة ما ليس ضروريا
لا وجوده ولا عدمه مثل الكتابة للانسان في قولنا الانسان كاتب
والانسان ليس بكاتب فجميع القضايا اما واجب او ممكن او ممتنع
واذا استعمل شيء من هذه المواد في شيء من القضايا يسمى جهة فهذه الامور
ماخوذة في المنطق ومحدودة فيه واما الدلالة على خواصها وكون وجودها فالى

فلو خالف الجهة المادة لم يكن دالة
على الكيفية الثابتة في نفس الامر
صح صح

علم آخر والجهة لفظة تدل على وثاقة الرابطة وضعفها وناسب معناها معنى المادة الا
ان بينهما فرقا اما اولا فانها تكون مادة بحسب اعتبار الامر في نفسه وجهة بحسب
القول لانك اذا قلت زيد واجب ان يكون كاتبا كانت الجهة هي الوجوب
والمادة هي الامكان واما ثانيا فلان المادة يعتبر بحسب الرابط الموجب فانك
اذا قلت زيد ممتنع ان لا يكون حيوانا فان الامتناع في هذا الامكان صادق
واما المادة فواجب لان الحيوان اذا نسبته الى الانسان بالايجاب كان
دائم الصدق وثالثا انه يمكن ان يبدل القضية بحسب الجهة عن صدق الى كذب
وعن كذب الى صدق وذلك ان تقول زيد واجب ان يكون كاتبا
وكذبت ثم قلت ممكن ان يكون كاتبا فصدقت وهذا التبدل لا
يمكن في المادة انتهى كلامه وهو مفصح عما قصدنا وقال الشارح في حاشية اخرى
له ههنا قال السيد وان اصطلح من عنده على ما ذكر لزمه ان يكون تلك الجهة
مطابقة للواقع واثباتها لثبوتها في نفس الامر كالمادة على قوله وليس كذلك
فانك اذا قلت كل حيوان جسم بالامكان الخاص كانت مادته الضرورة
والجهة الامكان الخاص وكانت القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع
وفيه بحث لان جهة هذه القضية على ما اصطلح عنده يكون الضرورة لا الامكان
الخاص نعم جهة هذه القضية على ما اصطلح عليه العلماء يكون الامكان الخاص ولهذه
هذه القضية كاذبة على كل حال انتهى كلامه اقول معنى كلامه قدس سره
انه من المتقرر عند القوم كلهم ان جهة هذه القضية هي ذلك لا قرائه بها في
اللفظ وفي التعقل على ان المعتبر عندهم في الجهة وعلى ما ذكره المص يلزم مخالفة
ذلك الاجماع وايضا قد صرحوا بكونه جهة لها مع قطع النظر عما يستفاد من
تعريفها حيث حكموا بان كذبها لعدم مطابقة الجهة للمادة ومباينتها لها فانه

وان جاز على راي القدماء ان يكون الجهة مباينة للمادة في القضية الصادقة كما اذا
كانت النسبة السلبية ممنوعة فالضرورة يكون النسبة الايجابية واجبة مثل قولك لا شيء
من الانسان بحيوان بالامتناع فان الجهة هي الامتناع والمادة هي الوجوب
على ما وقع الاشارة اليه فيما مضى من عبارة المحصل لكن ذلك في القضية
الموجبة غير جائز وموجب لكذبها فمن هذا الوجه ايضا يكون ما ذكره فيه مخالفا للقوم
لا باعث عليه ولا يخفى ما في الزيادة تقول اصطلاح المتأخرين ومخالفتهم
للقدماء في المادة ايضا مما لا يستحسن ما حامل عليه على ان الشارح قال
ولا ادري لتغير الاصطلاح سببا حاملا عليه تكشف المخالفة للغرض وعلى
ما ذكرنا من بيان مراد هذا القائل قدس سره بما ذكره لا يرد عليه ما اورده
الشارح من البحث لا الاول ولا الثاني اما الاول فلما ذكرنا اولا واما الثاني
فلما ذكرنا ثانيا اذ ليس المراد من قوله وايضا اه ان مدار كذب هذه القضية
على كون ذلك المذكور في هذه القضية جهة حتى لو لم يكن جهة لها لكان لا يطلق
الجهة الا على ما هو مطابق للمادة لم يكن كاذبة كما فهمه الشارحين قال وايضا
هذه القضية كاذبة على كل حال يعني انه سواء كان ما ذكر فيها من الامكان الخاص
مع عدم كونه مطابقا للمادة جهة او لم يكن اما اذا كان فانه لا يفوه عاقل بان هذا
الحكم على الحيوان بالجسمية مقيدا بعدم الضرورة في جانبي الوجود والعدم يحتمل الصدق
اذا لم يطلق عليه الجهة فافهم والله الموفق وزعم صاحب المواقف
انه قال في الحاشية وكلام السيد قدس سره في حواشي شرح التجريد
موافق لما ذكرت حيث قال فلا وجه لما قيل من انها لو كانت هي المذكورة
في العبارات والمواد لكانت لوازم الماهيات واجبة الوجود لذواتها كالزوجية
للاربعة وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وفي قوله وذلك

لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود نوع حرارة والصواب ان يقول به
وذلك لان الزوجية واجبة لذات الاربعة لا واجبة لذاتها وفي شرحه للمواقف
وجه كلام صاحب المواقف بانه اراد ان المبحوث عنها في هذا الفن اخص
من جهات القضايا لا عينها اذ لو كانت عينها لكانت لوازم الماهيات
واجبة لذواتها ولم ارض بهذا التوجيه لانه وان اندفع عنه الاعتراض لكن
يصير كلاما لغوا لا طائل تحته اذ لا يذهب وهم متوهم الى ان المبحوث عنها في
هذا الفن عين ما هي جهات القضايا حتى يدفع بانه غيرها وعلى ما ذكرنا معنى
كلام صاحب المواقف ان المبحوث عنها في هذا الفن وجوب الوجود
والتي هي جهة القضية ليست هي وجوب الوجود بل وجوب الحمل صرح بذلك
حيث قال اذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة نعني به وجوب الحمل
وامتناع الانفكاك فيجاب بان التي هي جهة القضية هي وجوب الوجود لكن
لا وجوب الوجود في نفسه بل وجوب الوجود لغيره فان الزوجية واجبة
الوجود للاربعة لا واجبة الوجود في نفسها قال صاحب المقاصد وكان صاحب
المواقف يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة
كقولنا الانسان كاتب ويمنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له
الكتابة بل معناه ان ما صدق عليه هذا يصدق عليه ذاك او يحمل المحمول
على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت ويصدق عليه ويحمل ونحو
ذلك الا بحسب العبارة انتهى كلام الحاشية واقول توضيح ما قاله الشارح
في شرح هذا المحل وحاشيته ان الكيفيات الثلاث اعني الوجوب
والامكان والامتناع المبحوث عنها في هذا الفن جهات مخصوصة لقضايا
مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه لا انها عين جهات القضايا مطلقا

في

حتى يلزم ان يكون الوجوب كلما تحقق الواجب لذاته فاذا صدق ان الاربعة
واجبة الزوجية صدق وجوب وجود الزوجية لذاتها فتكون الزوجية واجبة
الوجود لذاتها ولانها ليست لجهات في شيء من القضايا بناء على ان
ما هو جهة القضية لا يصدق على شيء منها فلا يصدق على وجوب الوجود
الوجوب الذي هو جهة وذلك لان الجهة هو وجوب الحمل مثلا وهذا لا
يصدق على وجوب الوجود بناء على ان الحمل ليس هو الوجود ليكون
وجوبه وجوب الوجود وكلام صاحب المواقف بزعم الشارح ناظر الى نفي
ما اثبته دون نفي العينية لعدم ذهاب الوهم اليه وللتصريح بان ما هو الجهة هو
وجوب الحمل مثلا ولما فهم صاحب المقاصد من كلامه على ما اطلع الشارح عنه
ولطائفه ما ذكره السيد قدس سره في الحواشي لما اختاره هذا عين مراده
وفيه بحث اما اولا فلان الملازمة التي ادعاها صاحب المواقف اعني
قوله والا لكان لوازم الماهيات واجبة لذاتها لما كانت تتم بما وجه به كلامه
سيد المحققين ولا تتم على الحمل الاخر كان المختار هو ما يطابق ذلك
الوجه واما انه يلزم ح ان يصير الكلام لغوا لا طائل تحته فيرد عليه ان المتبادر
الى الفهم من اطلاق الواجب والممكن والممتنع لما كان هذه الثلاث
المبحوث عنها في الفن كان التعرض لعدم كونها عين الجهات مطلقا و
لكونها اخص منها امرا مهتما به مشتملا على فائدة جليلة فاطلاق اللغو على مثله
لغو واما ما قال انه صرح بانا اذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة نعني به وجوب
الحمل ففيه ان كلامه في دعوى تلك الملازمة كالصريح في نفي العينية
والا يصير ما لا وجه له بخلاف قوله وجوب الحمل فليس بصريح فيما ذكره
من ان المبحوث عنها ليس بجهة اصلا بل الحمل كما حققه الشارح المحقق قدس سره

ان المراد بما ذكره من ان المعنى هو وجوب الحمل بيان ان الجهة اعم من
وجوب الوجود في نفسه ومن وجوب الوجود لغيره فلا يكون عينه وبالجملة
فمع قابلية كلامه لهذا الوجه لا يرد عليه شيء لا منع الملازمة المذكورة ولا ايراد اللغو
تحت التزام ذلك الوجه واما ثانيا فلان ما ذكره من ان توجيهه موافق
لما في الحاشية دون ما في شرح المواقف رد على ان المفهوم من كلام الحاشية
هو ان نفس مفهوم هذه الثلثة المبحوث عنها في هذا الفن لا تغاير ما هي
جهات القضايا وان كانت تحت المحمول مختلفة صرح بذلك حيث قال
قدس سره فاختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف
مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة فيهما اي في الوضعين وظاهر انه لا يلزم
من كون المفهوم من الوجوب في وجوب الوجود هو بعينه المفهوم منه في
وجوب الزوجية ان يكون الزوجية واجبة الوجود لذاتها بل اللازم ان يكون
الوجوب مفهوما واحدا فيهما افاد قدس سره انه لا وجه لما قيل من انها لو
كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم الماهيات واجبة
لذواتها كالزوجية للاربعة وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود
وحاصله انه لا يلزم ذلك على تقدير ان يكون المراد هو ان نفس تلك
الكيفيات هي ما ذكرت في الجهات والمواد ويلزم ذلك على تقدير ان
يراد انها مع العوارض التي لها من قبل المحمول هي عين الجهات فيمكن منع
الملازمة على تقدير كون المراد هو الاول ويمكن اثباتها على التقدير الثاني
فاعتبر هما معا قدس سره احدهما في الحاشية والآخر في الشرح ولا يفهم من
كلامه قدس سره انه حمل كلام صاحب المواقف على ان المبحوث
عنها نفس الجهات في تلك القضايا المخصوصة بناء على ان الجهة هو مثل

فلذلك صح

[illegible]

وجوب الحمل وهو غير صادق على وجوب الوجود بل المفهوم انه حمله على انه
ليس بعين تلك الجهات والمواد لئلا يلزم ما ذكر كما قد يتوهم وان الملازمة
ممنوعة للاتحاد في نفس المفهومات والاختلاف تحت المحمول كما قرره
واما ثالثا فلانه على تقدير تسليم ان المراد من كلام صاحب المواقف
ما ذكره الشارح اعني نفي كون هذه الكيفيات المبحوث عنها في الفن جهات
مخصوصة بناء على ان الجهة هو مثل وجوب الحمل لا وجوب الوجود لا يشكل
ح ارتباط الشرطية بما ذكره حتى يمكن الجواب الذي ذكره الشارح وذلك
لانه يكون الحاصل ح انه لو صدق على وجوب الوجود انه جهة القضية
لا انه عين الجهة لبطلانه على زعم الشارح لزم ان يكون لازم الماهية
واجبة لذاتها وظاهر انه انما يرتبط على تقدير ان يكون الجهة هو وجوب
الوجود فيجاب بان اللازم وجوب الوجود لغيره لا ان وجوب الوجود
هو الجهة وبالجملة فكلام الشارح هنا غير منحول والوجه اللائق بكلام صاحب
المواقف على ما ذكره السيد قدس سره لا ينافيه ما فهمه صاحب
المقاصد فان خلو بعض القضايا عن الوجود وكون الجهة هو وجوب
الحمل لا ينافي كون الجهة في البعض وجوب الوجود ح عدم منافاة العام
للخاص كما قد اشار اليه السيد قدس سره حيث قال فان المحمول
في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوما آخر وح اما
يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيد اسود
واما ان يعتبر مجرد اتصاف ذلك الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري
الذي لا وجود له في الخارج كالعمى في قولنا زيد اعمى هذا كلامه ومنه يفهم
عموم وجوب الحمل لوجوب الوجود في نفسه ولوجوب غيره هذا واما

رابطة كان او محمولا [illegible]

ما قيل في توجيه كلام صاحب المواقف بانه اراد بما ذكر ان هذه الثلاثة المبحوث
عنها في الفن حسبما عرفه عند المتكلمين بالنسبة الى الوجود في نفسه والعلامة
الدالة عليه عدم اطلاق الواجب بالذات على لوازم الماهية فلا يخفى انه
بعيد عن اللفظ وعن المقام اذ كل احد يعرف اه فائدة ذلك
بان من لم يقدر على الاكتساب اذا خوطب بان الانسان يجب ان يكون
حيوانا ويمكن ان يكون كاتبا ويمتنع ان يكون حجرا الى غيرها من النظائر
يفهم معاني هذه المفهومات ويصدق بتلك القضايا فلولا انها غنية
عن التعريف لما كان الامر كذلك ويتوجه عليه مثل ما مر في الوجود
من ان اللازم كونها متصورة بوجه ما بديهي واما الكنه فلا فتدبر
اذ عرفوا الوجوب اي وجوب المحمول الذي اه اقول انت تعرف
ان الظاهر المتبادر من اطلاق الوجوب واخويه ما هو المبحوث عنه في الفن
دون المصطلح المنطقي تراه والبحث في تعريفها كالوجود مطلق على هذا لا
على المطلق فلو قال ان تعريف وجوب الوجود مشتمل على الدور
لانه يعرف بامتناع العدم المعرف بوجوب الوجود او بعدم امكان
العدم ثم تعريفه بذلك وكذلك في الآخرين لكان الصواب ثم ان الظاهر
في اثبات الدور ان يقال ان كل واحد من الثلاثة تعرف بتلك
الآخرين فيكون دورا بلا تكلف فان قلت بعد استغناء هذه الثلثة
عن التعريف هل هي متساوية في التعقل ام لا اي بعضها اقدم من
بعض قلت لا بل الوجوب اظهر عند العقل من الآخرين لانه اقرب
الى الوجود الذي هو اظهر المفهومات وذلك لانه تاكد الوجود واما الامتناع
فهو مناف له واما الامكان فما لم يصل الى حد الوجوب لم يقرب اليه صرح

الموقوف بوجوب الوجود اما ابتداء
واما بعد التعريف بامتناع العدم
صح صح

بذلك

بذلك الشيخ الرئيس في الشفاء وقد علل ذلك الحكم بما ذكرنا اعني كون الوجوب
تاكد الوجود ثم افاد فيه ايضا ان الوجود اعرف من العدم لان الوجود يعرف
بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود ولعل ذلك التعرض لبيان كون الامتناع
قريبا الى العدم الخفي بالنسبة الى الوجود فافهم اي قسمة كيفية نسبة
المحمول الى الموضوع اه قيل عليه ان قسمة الكيفية الى الثلاث ليست حاصرة
والقسمة الحاصرة تجري في النسبة بان يقال كل نسبة فاما واجبة او ممكنة او ممتنعة
او في المحمول باعتبار نسبة المحمول اليه وفيه نظر فانه يلزم من انحصار النسبة في
تلك الثلاثة انحصار الكيفية فيما ذكر كيف لا ويصدق على كيفية كل نسبة بين
الموضوع والمحمول انها ضرورية او لا ضرورية اعني الامكان والضرورة اما للثبوت
نظرا الى ذات الموضوع او للسلب نظرا اليها فالاول هو الوجوب
والثاني الامتناع على ما هو المتعارف من ان الوجوب والامتناع يشتركان
في الضرورة لكنهما يفترقان بالايجاب والسلب نعم ما ذكره الشارح في هذا التقسيم من
ان النسبة اعم من الايجابية والسلبية يرد عليه ما ذكرنا انفا فافهم
سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية اه قلت فعلى هذا يلزم ان يكون الممتنع ايضا
واجبا لاقتضائه النسبة السلبية كما لا يخفى ومن البين على ما عرف سابقا انه
لا يطلق الواجب عند اهل الفن الا على ما يجب وجوده فاذا عمم المحمول وصرف
عن الحقيقة العرفية فينبغي ان لا يتجاوز عن النسبة الايجابية والعجب
انه لم يحمل هذه الثلاثة على ما هو المتبادر منها عند الاطلاق وما الباعث
له على هذا التعميم فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما اه قال في
حاشيته هذا المقام وايضا ان تحقق المقتضيان كلاهما لزم اجتماع النقيضين
وان تحقق احدهما دون الآخر لزم تخلف مقتضى الذات اقول وايضا يلزم

نسبة الى الموضوع او في الموضوع
باعتبار صح

الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير   ان لا يكون ذات البارى تعالى واجبا
قلت لا يخفى على ذهنك ان اللازم ما ذكر هو ان لا يكون ذات البارى
عز اسمه واجبا بالمعنى المذكور الخارج من هذا التقسيم ح لا يكون الجواب
المبنى على المعنى الآخر للواجب كما سيجئ ملائما نعم لو كان المراد بما ذكر هو
ان لا يكون ذات البارى تعالى واجبا اصلا ويحمل يعنى لكان ملائما
لكن اللازم ما ذكر ليس هذا بالمجاب بالجواب الآتى ليس هو اللازم
واللازم ليس هو المجاب به وذلك بين لكن الامر فى ذلك هين سهل
قلنا هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم قلت لا يذهب عليك
ان هذا الجواب هو الجواب عن الايراد الاول الظ وانما لم يجب اولا بهذا
الجواب قصد الايراد السؤال الثانى فانه لا يمكن بعد الزام كون ذات
البارى تعالى خارجا عن المقسم وانت تعرف انه لو قال فى الجواب
عن السؤال الاول انه ان اردت انه يلزم ان لا يكون البارى تعالى
واجبا اصلا فهو مم وان اردت انه يلزم ان لا يكون واجبا بمعنى اقتضى
ذاته وجوده فلزومه مم ولا يقدح ذلك فى القسمة فانه خارج عن المقسم كما ذكره
هنا لكان احسن   قلنا هذا التقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلى
وقد صرح الشيخ بذلك فى الهيات الشفاء اقول قول الشيخ فى ان
الامور التى تدخل فى الوجود تحتمل او صريح فى ان بعض هذه الاقسام
ليس بممتنع الوجود فى الخارج كما دل عليه قوله والامور التى تدخل فى الوجود ح
نعم ليس المراد بالاحتمال المذكور هنا ما فهمه الشارح واتى به لوجه الكلام فى
هذا المقام ولا حاجة الظ فى تعريف كلام الشارح الى التمسك بما قيل من ان
الشيخ قد فرع على الواجب الخارج من هذه القسمة خواص الواجب

حاصله ان جواب الشيخ يظهر بتدليله انه منع اللازم وللشيخ
استحالة اللازم وفى الحقيقة الالتزام
على خلاف ذلك عنده
منه

بأسرها وعلى ما حمله الشارح عليه يكون هذا القسم ممتنعا فكيف يوصف بخواص
الواجب واما المناقشة فهو انه ليس فى عبارة الشيخ لفظ الاقتضاء الذى
بنى كون عين وجوده على ما صرح به اولا فلا مانع من حمله على الظاهر ولا شك
انه يصح ان يقال السواد اذا اعتبر بذاته يجب كونه سوادا فكيف يحمل هذه
العبارة مؤيدة لتوجيهه لمذهبه اما اولا فلان يقال انه لما كان هذه العبارة
مع عدم احتوائها على قيد الاقتضاء دالة على كون هذا القسم من المحتملات
العقلية التى لا وجود لها فى الخارج بزعمه فدلالة ما اشتمل عليه على ذلك يكون
اظهر واقوى واما ثانيا فلان هذا القائل لما قرر سابقا ان سلب الشئ عن نفسه
انما يستحيل على تقدير عدم زيادة الوجود على الماهية واما على تقدير كونه زائدا عليها
فليس ذلك بمستحيل لزمه خلاف ما قال ههنا من انه اذا اعتبر السواد
بذاته يجب كونه سوادا وورد عليه انه لا يجب ذلك وانما يجب لو كان وجود السواد
عين ماهيته وليس فليس ما فهم   وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا
القسم اعنى ما يكون اه اقول تحقيق هذا المقام يحتاج الى بسط فى الكلام
وهو ان يقال اولا ان ماهية الواجب تع عند الحكماء ليس الا وجودا خاصا
خاصا غير عارض لشئ اصلا ويلزم من ذلك امران احدهما ان لا يكون
له تع امر ملحوق للوجود الخاص كما فى الممكنات الموجودة وهذا هو المراد بنفى
الماهية عنه تع كما سمعت سابقا لا انه لا ماهية له اصلا كيف وقد صرحوا
بان ماهيته هى الانية قال الشيخ فى الهيات الشفاء ماهية ولا لواجب
الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هى الانية معناه ان الانية والوجود
لو صار للماهية فلا يخ اما ان يلزم لذاتها او لشئ من خارج وح ان يكون
لذات الماهية فالتابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية

ماهيته

وجود قبل وجودها وهذا محال ونقول ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك
لانك علمت ان الانية والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الانية
مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخلو اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية
واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود
ولن يتبع موجود الا موجودا فان كان الانية يتبع الماهية ويلزمها لنفسها فيكون
الانية قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان
متبوعه موجود بالذات فيكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها هف فبقي
ان يكون الوجود لها عن علة وكل ذي علة له ماهية هي معلول وسائر الاشياء
غير الواجب فلها ماهيات تلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود
وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات
يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود هذا كلامه في الشفاء وقال في الاشارات
ما مضمونه ذلك ايضا وهو قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا
قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان
فبقي ان يكون عن غيره قال المص طاب ثراه في شرحه الداخل في مفهوم
ذات الشيء اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهية واما تمام ماهية بالقياس
الى اشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق وكل ما ليس هو داخلا في مفهوم ذات
فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل في الوجود
في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في
ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا
الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود
داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد

الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الوجودات
واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته انتهى
كلام المص طاب ثراه اقول حاصل هذه المقالات كلها انه ليس له
تعالى ماهية معروضة للوجود بناء على ان كل ما يكون وجوده عارضا للماهية
يكون وجوده عن غيره فلا بد ان لا يكون الوجود في الواجب كذلك لئلا
يلزم ان لا يكون الواجب واجبا وتفصيله ان يقال ان ما لا يكون الوجود
ذاتيا له يكون الوجود عارضا له وكل ما يكون الوجود عارضا له يكون وجوده
من غيره ينتج ان كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون وجوده من غيره ثم
ينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون وجوده من غيره يكون
الوجود ذاتيا له فنضمه الى قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده من غيره
فيكون الوجود ذاتيا له فاما ان يكون جزءا له او نفسه منه لا سبيل الى
الاول لامتناع التركب فيتعين الثاني فيكون واجب الوجود هو الوجود
البحت وبانهما ان لا يكون ما هو ماهيته تع اعني الوجود البحت الخاص
كليا وذلك لان المراد بالوجود البحت الذي هو عين ذات الواجب
تعالى عندهم هو الجزئي الحقيقي من الوجود المطلق المحمول عليه بالمواطاة القائم
بذاته المقتضي لخصوصه ذاته بتجرده وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات ولما
كان هو مخالفا لساير الوجودات بالحقيقة لم يلزم اشتراك شيء من هذه
الوجودات له في التجرد والمبدئية للاشياء وانما يلزم ذلك لو كان مساويا
لها في الذات والحقيقة وليس كذلك واشتراك الوجود بينها اشتراكا
معنويا لا يوجب ذلك لكونه عرضا خارجا عن ماهيتها وما نقل عنهم
انهم قالوا ان ذات الله تع هو الوجود المشترك الممتاز عن وجودات

الممكنات العارضة لماسياتها لعدم عروضه للماهية فناط تصريحهم بان الوجود
المشترك الذي هو الكون في الاعيان زائد على ماهية تع بالبط وتعارن
لوجود خاص هو المبحث في انه عارض لماهية او ليس قال الشيخ في الشفاء
وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود
المطلق المشترك فان كان موجود بهذه صفة فان ذلك ليس هو
الوجود بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول
انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو الوجود بشرط
الزيادة ولهذا ما كان الكلي يحمل على كل شي وهذا لا يحمل على ما هناك
زيادة وكل شيء غيره فهو زيادة هذا كلامه فيه ومواقع التصريح بذلك كثيرة
واما ما قيل من انا لا نشك في ان معنى الوجود هو الكون والتحقق
فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت اولا فان
لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالشي الا كونه
وتحققه وان اشتمل على ذلك المعنى كان الوجود المطلق ذاتيا له
فيناط بانا نلتزم اشتمال الوجود الخاص على ذلك ولكنا نقول انه
اشتمال المعروض للعارض فان الاشتمال لا يستلزم كون المحمول
ذاتيا لما اشتمل عليه فلا يلزم كون الوجود المطلق ذاتيا للوجود
الخاص الذي هو عين ذات الواجب تعالى ولعل منشأ تلك الشبهة
انه قد اشتبه على هذا القائل الحصة بالفرد فحسب انه لما كان اشتمال
الحصة من الوجود المطلق عليه اشتمالا لما ليس بخارج كان الاشتمال
في فرد آخر ايضا كذلك وذلك ظاهر البطلان فقيل انه لا يلزم من
كون الوجود المطلق ذاتيا للواجب تع سواء كان جزءا له او نفس

ماهيته ان يكون له ماهية كلية لان الوجود ليس بكلي وان كان مطلقا ورد
عليه ان هذا القول لا يدركه كما اعترف به الا الراسخون في العلم المطلعون
على حقائق الاشياء بقوة عالية غالبة على القوة العقلية على ما ادعته اصحاب
المكاشفات لكن سوق الكلام في هذا اي هذا المقام ليس الا على سلك
المتعبدين بدرجات العقل ومعضلاته فاذا لم يطابق حكم بالمقتضى العقل
ولم يشهد هو بصحته فليس بمقبول واما عند غيرهم فلا يلزم ان يكون كل ما ليس
بمعقول غير مقبول هذا ما قيل ولعل بعض الناس توهم من ظاهر كلام الحكماء
حيث قالوا ليس للواجب تعالى ماهية غير الانية ان مذهبهم هو ان ماهيته
تعالى هي الوجود وهو فرد منه وليس ذلك مذهبهم فان مذهبهم كما يعرف
عليه انه تع لا ماهية له اصلا لا ان له ماهية هي الوجود والوجود عندهم امر
اعتباري ينتزعه العقل من الموجودات لا وجود له في الاعيان فكيف
يكون الواجب تعالى فردا منه قال الشيخ في تعليقاته لما كان حقيقة انيته
لا ماهية له واجب الوجود حقيقة انيته وقال في الهيات الشفاء ونعود
فنقول ان الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية وما ذا يقال
الا انه مما نفارقه في ابتداء ما بينا هذا فنقول ان واجب الوجود لا يصح
ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود بل نقول من رأس ان واجب
الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد
وقد يعقل من ذلك ان ماهيته شي مثلا انسان او جوهر آخر من الجواهر
ذلك الانسان هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء
او هواء او انسان وهو واحد وقد تتأمل فنعلم ذلك بما وقع في الاختلاف
في المبدء في الطبيعيات واحدا وكثيرا فبعضهم جعل المبدء واحدا وبعضهم

كلاصه

جعله كثيرا والذي جعله واحدا فمنهم من جعل المبدأ لا ذات الواحد بل
شيئا هو الواحد مثل الماء وسواء او النار او غير ذلك ومنهم من جعل المبدأ
ذات الواحد من حيث هو واحد لا شيء عرض له الواحد فنفرق اذن
بين مهية يعرض له الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث
هو واحد وموجود ونقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي
فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون تلك المهية واجب الوجود هذا
كلامه وهو صريح في انه لا ماهية له تع اصلا فان قلت لا شك ان للباري
تع ذاتا موجودا في الخارج فهذه هي مهية قلت هذه انما تكون مهية
ان لو جاز ان تقع جوابا عن السؤال بما هو وهو ممتنع لامتناع حصوله
في العقل من حيث هو هو وان جاز ان يحصل بعوارضه الى هذا
كلامه اي كلام هذا القائل وما نقله عن تصنيف الشيخ ذو بحث
اما اولا فلانه ان اراد بما ذكره ان مذهبهم انه لا مهية له تع اصلا وجودا
كانت او غيره وان الوجود امر اعتباري فكيف يكون الواجب
تعالى فردا منه ان الوجود المطلق ليس مهية الكلية وكذا غيره
من المهيات الكلية فهو حق كما هو المشهور من مذهبهم وهو ان التشخص
عين ذاته تع فكيف يكون له مهية كلية ولكنه لا يلزم من عدم كون
الوجود المطلق ماهية ان لا يكون هو سبحانه فردا من افراده الا ترى
ان كل واحد من مفهوم الموجود والشيء والمهية وغيرها من المفهومات
الاعتبارية له افراد موجودة في الخارج وان كان صدق هذه المفهومات
عليها وعروضها لها ليس الا بحسب الذهن كما هو شان المعقولات
الثانية بالنسبة الى معروضاتها الصادقة هي عليها كما قد وقع التصريح

بذلك حيث قالوا ان قول القائل الف موجود او شيء او مهية من المهيات
قضية ذهنية اتصاف الموضوع بواحد منها ليس الا في الذهن فكذا نقول
ان مفهوم الوجود والموجود يصدق كل منهما على ذاته تعالى صدق العارض
العقلي على معروضه بلا لزوم محذور وان اراد به ان الوجود الخاص وكذا
غيره من المفهومات الجزئية ليس حقيقته تع وانه لا مهية له لا جزئية
ولا كلية فلا نسلمه ولا يقول به ذو مسكة فضلا عن الفاضل كيف والحكماء قد نصوا
على ان ذات الواجب تعالى هو الوجود الخاص كما نقلنا سابقا عما ذكره
الشيخ في كتابيه المشهورين واما ثانيا فلان قول الشيخ في التعليقات
على ما نقله هذا القائل لا يدل الا على ان كل حقيقة الا الانية ليس لها مهية
يعرضها الوجود حتى يكون فيه شيئان معروض وعارض هو الوجود كما
في حقيقة غير الانية ولا يدل على انه ليس له مهية اصلا وقد صرح بذلك
الشيخ في الشفاء كما نقله هذا القائل اعني قوله نقول واجب الوجود
لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك مهية
ما ويكون تلك المهية واجبة الوجود فليس فيما نقله من التعليقات
ما يدل لما قصده هذا القائل وذلك ظ جدا واما ثالثا فلان ما نقله عن
الشفاء من ان الاول لا مهية له غير الانية وقد عرفت معنى المهية
وبماذا تفارق الانية فيما تفارقه صريح في انه له مهية هي الانية اما اولا
فلما صرح به اولا بعد نفي المهية عنه تع بقوله غير الانية واما ثانيا فلما عرض
له بقوله وبماذا تفارق الانية فيما تفارقه فان فيه اشارة الى انه قد لا
يكون فرق بين المهية والانية وظ ان هذا ليس الا في الواجب تع
فيكون مهيته نفس الانية ولا امتنع ان يكون لها مهية كلية وجب

يعرضها

حمل الآية على الجزئية فليس فيه البتة دلالة على ما هو مدعى هذا القائل واما
رابعا فلان ما نقله عن الشيخ بقوله يقول ان واجب الوجود لا يصح
ان يكون له مهية يلزم وجوب الوجود الى اخر ما ذكرنا تصريح في ان
المنتفي عنه تع هي المهية بالمعنى الذي عرفته لا مطلقا كيف والتشبيه
بالواحد كما ذكره الشيخ ظ الدلالة على ان المراد هو هذا الا ترى ان
قوله مفترق اذن بين مهية يعرض له الواحد او الموجود وبين الواحد
والموجود من حيث هو واحد وموجود صريح فما ذكرنا فليس في شيء
ما صرح به الشيخ الا نفي المهية المعروضة للوجود فلا يعول فيه لا نفي المهية
عنه تع اصلا كما هو معتقد هذا القائل ثم ان كلام الحكماء في مواضع شتى
صريح في ما هو مرادهم مما قالوا من الواجب تعالى هو الوجود البحت وهو انه
ليس فيه عارض هو الوجود الخاص او المطلق في ضمنه ومعروض هو المهية
ولا فساد فيه واما خامسا فلان ما ذكره هذا القائل في بيان ان ليس
ما هو ذات للباري تعالى موجودة مهية له لعدم صلاحه وقوعه في جواب
ما هو لامتناع حصوله في العقل من حيث هو هو وان جاز حصوله فيه
بعوارضه مردود بان مهية الشيء ما به الشيء هو هو كما هو المصرح به في الكتب
المشحونة به وانه لا يلزم من امتناع وقوع الشيء في الجواب عما هو لعدم حصوله
في العقل لامتناع التسمية بهذا الاسم والاصطلاح عليه بل يكفي في هذا
صحة الوقوع في الجواب في الجملة ولا يجب كونه كذلك في كل مادة وكل ذلك
ظ لا سترة فيه ثم نقول بانا اذا كان ذات الواجب تعالى عندهم هو
الوجود البحت المجرد عن الموضوع كان موجودا بالضرورة بذاته لا بعروض فرد
من الوجود كما انه عالم بذاته متشخص بذاته الى غير ما له انه يصدق على هذا

الذات انه علم وقدرة وارادة وتشخص وغيرها وذلك يقتضي صدق هذه
المفهومات المشتقة عليه بلا قيام المبدأ به وتوضيحه ان نقول انا صدق
على الصفات في الواجب تعالى واحد هو عين ذاته ولا يلزم ان يكون
المفهوم من الصفات واحدا كما قد يتوهم فكذا مفهوم الوجود العارض
له الصادق عليه مواطاة مغاير لسائر الصفات ولكنه الذات الذي هو
الوجود الخاص ايضا والا لما كان حمله عليه مفيدا ويصدق عليه انه وجود
وموجود وعلم وعالم وقدرة وقادر وغيرها من الصفات اللائقة بتلك
الحضرة تعالى غاية ما في الباب ان صدق هذه المشتقات عليه ليس
باعتبار مفهوماتها اللغوية ولا حجر في ذلك فانهم يلتزمون ذلك ويقولون
ان المراد بالموجود المحمول عليه تع ليس ما قام به الوجود وكذا المراد
بالعالم المطلق عليه ليس ما قام به العلم بل المراد بهما ههنا هو ان الاحكام
التي لهما في صورة قيام مبدئهما بشيء يترتب على الذات وحدها وغير
الضوء على تقدير قيامه بذاته في وجوب كونه مضيئا ظهورا تاما وانت
خبير بانه لا يلزم من صدق الموجود بالمعنى العرفي على الوجود البحت المجرد
صدقه على الوجود العارض حتى يلزم كون وجودات الممكنات موجودة
بذلك المعنى الا ترى ان الضوء القائم بالغير يصير الغير به مضيئا بخلاف
الضوء المجرد فانه ضوء لنفسه يبصر هو مضيئا به فتدبر واذا عرفت هذا
فنقول يندفع بما ذكرنا ما اورده الشارح من انه يلزم ان لا يكون الباري
تعالى واجبا بالمعنى المذكور اذ لا يمكن اتصافه بالوجود فما هو عين الوجود
وذلك لما عرفته من ان كل ما هو عين الوجود يقتضي ان يكون موجودا بذاته
لا بوجود قائم بذاته فلا يلزم ما ذكره الشارح ههنا وكذا لا يلزم ما سيذكره بعد هذا

من انه يلزم ان يكون الواجب ذا ماهية غاية الامر ان تلك الماهية هو الوجود
الخاص وكذا لا يلزم من عروض الوجود المطلق لهذا الوجود الذي هو عين
الذات ان لا يكون موجودا بالذات بل الوجود او يكون موجودا
بوجودين وذلك لان الذات ههنا لما ناب مناب الوجود الخاص وجب
ان يكون موجودا به بلا واسطة وبالمطلق بواسطة الذات كما في صورة
الاتصاف بالمطلق في ضمن الاتصاف بالفرد فان انتفاء الاتصاف
بالخاص ههنا لا يوجب ان لا يكون صدق الموجود عليه باعتبار ما هو فرد
للوجود المطلق حتى يلزم ان لا يكون موجودا بالذات ونعوت ما هو
الغرض الاصلي من كون ذات الواجب تعالى عين الوجود وبالجملة
فكما ان مطابق حمل الموجود فيما يزيد عليه الوجود هو قيام ما هو فرد من
الوجود المطلق وهو لا يوجب ان يكون الشيء موجودا بوجودين خاص
وعام فكذا نقول ان مطابقة ما فيه الفرد عين الذات ليس الا عين
هذا الفرد ولا يلزم كون الشيء موجودا بوجودين او عدم كونه موجودا بالذات
فاندفع ما توهمه الشارح ههنا وسنرجع اليه عنقريب وكذا ما اورده من
ان المحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا فيندفع
ايضا بما اطلعت عليه من ان ما ذاته عين الوجود الخاص يصدق عليه
انه وجود ويصدق عليه ايضا انه موجود بل يصدق انه يصدق كلا من
هذين المفهومين ولا يلزم ان يكون الوجود العارض كذلك اما بالنسبة
الى الوجود المطلق فلانه لما كان الوجود الخاص العارض للماهية مفتقرا
الى الغير كان عدم الاستقلال في اقتضائه ايضا ظاهرا وهذا هو المراد
بالاقتضاء ههنا واما بالنسبة الى الموجود فقط فان الوجود العارض للغير

لا يقتضي

لا يقتضي الا ان يكون ذلك الغير الموصوف موجودا وليس بوجود لنفسه ليصيره
موجودا واما الاشكال والايراد بان ذات الواجب تعالى لما كان فردا
من الوجود وموجودا في الخارج فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات
الثانية على ما سيجيء بعد هذا في بعض هذا الشرح فمندفع ايضا بما عرفت
سابقا مفصلا ومع ذلك نرجع ونقول ان تحقق الفرد الخارجي لمفهوم
لا يوجب ان لا يكون هذا المفهوم من المعقولات الثانية الا اذا كان
اتصاف ذلك الفرد بهذا المفهوم في الخارج ومن ثمة لا يلزم من كون
الانسان والفرس وغيرهما من الحقائق الموجودة في الخارج افراد
المفهوم الموجود والشيء والماهية وغيرها من العوارض التي من المعقولات
الثانية ان لا يكون هذه العوارض من تلك المعقولات وذلك لان
اتصاف تلك الافراد بها ليس في الخارج فكذا ههنا نقول ان
مفهوم الوجود المطلق وان صدق على الفرد الموجود في الخارج اعني الذات
الواجب تعالى وتقدس لكن اتصافه به ليس خارجيا بل ذهنيا
فقول القائل ذات الواجب وجود خارجي قضية ذهنية كما
ان قول زيد موجود خارجي كذلك بلا تفاوت بينهما فلا يرد شيء ثم
نقول ثانيا ما قيل في هذا المقام اولا ان ذوق المتألهين منهم ان ليس
للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود بل ذلك الوجود الواجب له علاقة
معها مصحح لاطلاق المشتق كما في زيد متمول وماء مشمس وكان في
لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنى وثانيا ان معنى الموجود ما قام به الوجود
اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق
قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا

المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى وثانيا لانه
يمكن ان يجاب عنه بانه يكفي عن ايراد الشارح بان المراد من اقتضاء ذاته
الوجود كونه موجودا الا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته واراد دا
هذا ينبئ عنه الغرا وانهم بنوا الامر في التقسيم على ما يبدو في بادي النظر
من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود كاقتضاء لوازم الماهية اولا فان
ذلك مما يتبادر النفس الى قبوله ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ
ظهر بالبرهان ان حقيقة التقسيم ان الموجود اما عين الوجود اولا وان
ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه فكانهم تسامحوا في اول الامر
الى ان يتبين جلية الحال وامثال ذلك كثيرة في كلام الحكماء منها انهم
عرفوا الجسم بما يقبل الابعاد الثلثة لذاته بناء على انه في بادي النظر
هو الصورة ثم عند اقامة البرهان على تركبه من الهيولى والصورة ظهر ان
القابل المذكور هو جزؤه لا هو ومنها انهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان
في الخارج وبينوه باثباته الى الشنين والشهور والايام والساعات
وعدوه من اقسام الكم ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد
غير موجود في الخارج بل يمتنع الوجود فيه وان الموجود فيه هو الآن السيال [السيال]
الذي يرسمه في الخيال وكذا في الحركة ادعوا في اول الامر وجودها
وتقدرها بالزمان وانطباقها على المسافة ونحوه قسمتها بالعرض ثم آل
التحقيق الى ان الموجود هو التوسط الذي يرسم في الخيال ذلك الامر
الممتد وانه امر موهوم الى غير ذلك من النظائر مستطرفة اما ما ذكره
اولا فلانه يرد عليه اولا ان الكلام في هذا المقام على مقتضى العقل
والحكمة وان كل ما لا يقبله غير مقبول كما مر انفا وما ذكره ههنا وزعم ان

ذوق العارفين يدل عليه ثم قبل ما زعمه من يدعي ان العقل في بعض
الاحكام معزول وحكمه غير مقبول وان اراد بما ذكره ان هذا من شهادات
عقولهم فهو صحيح ويرد ثانيا ان ما ادعى من ان لفظ الموجود مناسب لهذا
المعنى يبطله صحة اطلاق هذا اللفظ على الواجب تعالى فانه لا مجال لارادة
هذا المعنى منه ههنا كما لا يخفى واما ما ذكره ثانيا فلان الموجود في القائم
به الوجود حقيقة لا لقائم هو به اعم من القيام الحقيقي والمجازي فعلى تقدير ان
يراد به ذلك الاعم كيف لا يلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا كما
يدعيه ذلك القائل وزعم انه مما لا يخفى مع تصريح الشيخين ابي نصر وابي
علي في تعاليقهما كما نقله هذا القائل بذلك بقولهما اذا قلنا واجب الوجود
موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجود لا انه شيء موضوع فيه الوجود
اما باقتضائه او باقتضاء غيره هذه عبارتهما على وجه هو صحيح لا ما نقله هذا
القائل من ان معناه انه يجب وجوده وكانه ذهل عن عدم صحة المنقول
عنه فتبعه لكن الامر في ذلك هين واما ما ذكره ثالثا وقد بسط فيه المقال
وكثر فيه النقل والمثال فلان مدار اعتباره على عدم صحة ما هو المفهوم
من التقسيم المذكور صريحا واما على تقدير صحته كما مر وقد اعترف ايضا
هذا القائل بذلك على ما وقع التصريح به في مقالاته ههنا فلا وجه لالتزامه
كيف وقد اعتبر في كل واحد مما اورده نظرا للمقام انه مما لا يصح حمله
على الظاهر وما يبدو في بادي النظر فعلى تقدير عدم الصارف عنه لم
يعدل عنه كما لا يخفى ثم ان ما اورده في ذيل هذه المذكورات
نقلا عن التعليقات لتشييد الاركان ما مهده كما ادعاه هذا القائل
ليس فيه تشييد فان هذا اشارة الى تقسيم آخر حاصله ان الموجود

الذي اذا اعتبر بذاته يكون موجودا هو الواجب والذي ليس كذلك
ليس بواجب لانه يشعر بان ما اعتبره في القسم المشهور هو بهذا المعنى
غاية الامر ان يقال في هذا المقام بان قسمان صحيحان معتبران عند القوم
ولا كلام في ذلك بل الكلام في القسم الاول وصحته وانه هل يصح ابقاؤه
على ظاهره ام يجب العدول عنه لعدم صحة ظاهره فبعد تحقيق ما هو وجه
صحيح يتقبله الاذهان يكون العدول عنه ظاهر البطلان والله اعلم وعليه
التكلان ولعمري لقد تجاوزنا عن الاعتدال بكثرة النقول وغزارة
الاقوال وكانه غير مفض مع ذلك الى الكلال لما انه ليس بخارج
عما يقتضيه الحال ولعلي ارجع الى هذا المبحث ثانيا ولعل ان اوضح
الى اسراره بانيا كل ذلك بمشية الله تعالى وتوفيقه وهدايته الى
سبيل الحق وطريقه والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون
اه يعني انه لما تقرر ان الوجوب كيفية لنسبة الموجود الى الذات
لم يجز ان يحمل مثبتا ولا نفيا مثل كونه كيفية لنسبة الوجود اليها
لئلا يلزم خلاف ذلك المقرر اذ لا يمكن ان يكون الموجود ايضا
محمولا فيما يكون الوجود فيه محمولا حتى يمكن المحافظة والحاصل انه يلزم
على تقدير كونه اعم كما ذكره ذلك القائل احد الامرين اما التزام
كون الوجود والموجود معا محمولين فيما حمل فيه الوجود على شيء واما اخراج
الوجوب عما هو المبحث لانه يلزم على ذلك التقدير كون المحمول في
القضية كليهما مطلقا يدل على ان المراد بما ذكره ذلك قوله اولا اعم
من ان يكون موجودا او وجودا وقوله اخرا حتى يكون الوجوب عبارة
عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين فان كلا منهما صرح

الدلالة على ان الكلام ليس الا في اعمية الوجوب وابطالها لا في ابطال
كون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات كليهما واما وجه ارتباط قوله
حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين
بما قبله مع ان الخط على تقدير كون المحمول في القضية كليهما هو ان يكون الوجوب
عبارة عن اقتضاء الذات كليهما معا فهو ان يقال انه اراد انه لو امكن ما ذكر
من كون المحمول في القضية كليهما لترتب عليه ما ذكره القائل من كون الوجوب
اعم من غير خروج عن المبحث وابطال للمقرر اعني كون الوجوب كيفية
لنسبة الموجود الى الذات ولكن فليس واذا سمعت ما تلوناه مفصلا
من شان مراد الشارح رحمه الله بما ذكره في هذا الجواب ظهر لك وجه اندفاع
ما قيل عليه من ان هذا القائل جعل الوجوب كيفية لنسبة الوجود والموجود فايهما
كان محمولا يكفي في تحقق الوجوب ولا يلزم منه ان يكون دائما كيفية لنسبة المفهوم
المردد ولا جوازه وان التزم جوازه ولا محذور انتهى كلامه نعم يرد عليه ما بعد غرضه
سابقا من جواز كون المحمول في القضية كليهما اللهم الا ان يكون مراده بذلك
رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي ح لا يرد عليه شيء فان ذلك صحيح
اذ من البين امتناع ان يكون الوجود محمولا على كل ما حمل عليه الموجود و
بالعكس وانما ذلك فيما يكون الوجود غير قائم لشيء هذا واما معنى قوله سره
على هذا القياس حال الامتناع فهو انه لا يمكن ان يقال ان الامتناع هو اقتضاء
الذات لواحد من العدم والمعدوم لا على التعيين بناء على ما تقرر ايضا
من انه جهة لقضية محمولها الموجود وذلك لان الامتناع ح لا يكون الا ضرورة
سلب صدق الموجود التي هي ح صدق المعدوم فلا يلائم ما دل عليه قضي كونه
عدما لا معدوما والا لزم الخروج عن المبحث والمقرر وانت خبير بانه لا يمكن

ل كليهما
ل كليهما
ل كليهما

ان يقال هنا كما قال في الوجوب انه لو امكن ان يكون المحمول في القضية هو الوجود
والموجود معا لا يمكن اعتبار رائحة الامتناع بلا ابطال لما هو المقرر وذلك لانه على
تقدير امتناع كون الذات وجودا لا يلزم كونها عدما كما يلزم من امتناع كونها
موجودة كونها معدومة والسبب غير خفي فان قلت انه لا شك ان بعض
الممتنعات كشريك الباري تعالى واجتماع النقيضين يقتضي كونه معدوما
وان البعض الآخر يقتضي كونه عدما اقتضاء تاما كعدمي ذينك المعدومين الممتنعين فعلى
تقدير اختصاص الامتناع بما ذكره الشارح لزم خروجها عن الممتنع قلت عدم الممتنع كما يقتضي
بالاقتضاء التام كونه عدما يقتضي كذلك كونه معدوما فغاية ما لزم الاختصاص ان يكون
اطلاق الممتنع عليه من احدى تينك الجهتين دون الاخرى ولا استحالة في ذلك فاعرفه
فلا يكون واجبا لذاته وكذا العدم الخاص للممكن لا يكون ممتنعا لذاته فان
افتقاره الى العلة يوجب افتقار العدم المطلق لها ايضا كما في الوجود الخاص وعارضه لما
تقرر والحاصل ان المراد باقتضاء الذات لاحدهما اعني الوجود والعدم هو الاستقلال
في ذلك ولا يوجد هذا في شيء من الوجود الخاص للممكن وعدمه الخاص بالنسبة الى المطلقين
فلا يلزم كونهما واجبا وممتنعا بالمعنى المذكور وذلك ظ   فان قيل هذا من ذاك قلت
بل ابين ما ذكره الشارح من هذا النظر عن هذا الجواب فان حاصله كما عرفت انها
سواء ليست واجبا بالمعنى الثاني لان الاقتضاء مقيد بالاستقلال وهذا غير متحقق
في وجود الممكن كما قال الشريف العلامة قدس سره في حاشيته لشرح حكمة العين
لا يقال كل وجود خاص فانه يقتضي المطلق فيكون واجبا لانا نقول انما يلزم ذلك ان لو استقل
بالاقتضاء وليس كذلك ضرورة احتياجه في نفسه الى غيره فكذا فيما يتفرع عليه انتهى كلامه وهو صريح
فيما ذكرنا.   لانه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق قلت ذاته تعالى يقتضي كونه
فردا من الوجود المطلق وكونه موجودا ايضا بذاته لكونه عين الوجود الخاص لا بعروض الوجود مطلقا

كان

كان او خاصا نعم كونه موجودا بذاته يقتضي ان يصدق عليه انه موجود بالوجود المطلق
لصدقه على ذاته كما ان كون الشيء موجودا بالوجود الخاص يقتضي ذلك واما انه
يلزم كونه موجودا بعروض الوجود المطلق له فلا وانما يلزم ذلك لو كان فرد منه بعروض
فيه وليس فليس فافهم   بل يلزم الاتصاف هناك اذ هو عينه قلت ذلك مم ولا يلزم
كونه موجودا بوجودين وانما يلزم ذلك لو لم يكن موجودا بالوجود المطلق لكونه موجودا
بالذات بل هو موجود بذاته بالذات وموجود بالمطلق بواسطة ذاته فان قلت صدق
الموجود المطلق عليه مع قطع النظر عن تمام مبدئه ح اولا فعلى الثاني لا يكون الوجود المطلق زائدا
على ذاته وليس كذلك وعلى الاول يلزم ان يكون موجودا بعروض الوجود وان كان موجودا
بذاته يلزم ما ذكره الشارح من كونه موجودا بوجودين وان لم يكن كذلك يلزم ما سنذكره من انه
ثبوت ما هو مقصودهم من اثبات كونه عين الوجود قلت انه لا يلزم من عروض الوجود المطلق
لذاته الذي هو الوجود الخاص ومن كونه موجودا بذاته ان يكون موجودا بوجودين بل يلزم ان
يكون موجودا بذاته الذي هو معروض للوجود المطلق كما ان كون الشيء موجودا بالوجود
الخاص العارض الذي هو معروض للوجود المطلق لا يستلزم ذلك غاية الامر ان ليس هناك اتصاف
بالخاص فطالما حمل الوجود هناك هو الذات الذي هو الوجود الحق الصادق عليه الوجود المطلق
صدق هو هو لا الذات الذي يتصل العقل الى الحوق ولا في هو الوجود الخاص الصادق عليه
الوجود المطلق بهذا النحو من الصدق نظير ذلك فرد من الضوء اذا كان ذلك الفرد قائما بذاته ومعروضا
للضوء المطلق فانه لا شك انه يصدق عليه انه مضيء بذاته لا لقيام فرد آخر من الضوء فان صدق
الضوء المطلق عليه هو هو لا يستلزم ذلك كما في صدق سائر الكليات العرضية على افرادها
كما انه يصدق عليه انه ضوء ولا يلزم ان يكون مضيئا بضوء عارض قائم به لا بذاته
او يكون مضيئا بضوءين نعم يلزم ان يكون مضيئا بالضوء المطلق بواسطة ذاته
الذي هو فرد من الضوء المطلق لا باتصافه بفرد آخر منه وان لم يمكن اطلاق المضيء

اما ان يكون صه

علة حقيقة لغوية فمعناه الامر بامنا انقص ان يكون اطلاق الموجود على الوجود البحت
الغير القائم لا يكون حقيقة لغوية فظهر انه لا يلزم من كونه تعالى وجودا قائما
شيء من المحذورات لا كونه موجودا بالوجودين ولا كونه ذا ماهية ووجود حتى
يثبت ما هو النقص كما زعمه الشارح وانما يلزم ذلك كما عرفت لو امكن التحليل
والتفصيل الى ماهية ووجود خاص كما في الممكنات الموجودة فهو تع في اعلى المراتب
في كونه موجودا كما انه في سائر الصفات كذلك فانه تع كما انه موجود لكونه
وجودا بحتا كذلك عالم لكونه علما بحتا قادر لكونه قدرة بحتا حي لكونه حيوة بحتا
الى غيرها من صفاته العالية المقدسة كالذات عن سائر النقصان به
ومشابهة صفات الممكنات صرح بذلك الشيخ الرئيس في رسالة له في
الحكمة حيث قال فيها بعد بسط الكلام وتفصيل لكل اجمال كما هو دابه في المقال
فان المفهوم من الحيوة والعلم والقدرة والارادة والجود والقولات على
واجب الوجود مفهوم واحد وتلك لا صفات ذاته ولا اجزاء ذاته واما الحيوة
على الاطلاق والعلم على الاطلاق والارادة على الاطلاق فليست واحدة
المفهومات هذا كلامه وحاصله ان العلم الذي به يكون الواجب تعالى عالما لا
تغاير قدرته وصفاته الاخرى لكونه عين ذاته كما في الصفات وان كان
مطلق العلم والقدرة والصفات الاخرى مفهومات متغايرة فذاته تع لكونه
مبدا الانكشاف اي انكشاف الاشياء عنده علم ولكونه ينكشف عنده
الاشياء عالم فان المراد بالعالم هو هذا سواء كان ذلك بقيام العلم اولا
بالقيام بل بالذات وكذا ذاته لكونه مبدا التاثير بالذات قدرة وقادر ايضا
بمعنى انه مؤثر في الاشياء بذاته الذي هو قدرة وعلى هذا القياس سائر
الصفات فالمقولات على الواجب تعالى اسوة حسنة بالقول الذي

انتهى

هو الموجود

هو الموجود وهذا هو المراد بما وقع في بعض عباراتهم من ان الواجب تعالى علم كله قدرة
كله ارادة كله فانهم نفوا بذلك التكثر في ذاته وصفاته سبحان من توحدت في
احدية ذاته وتفردت في واحدية صفاته ربنا افض علينا من انوار هدايتك
لينكشف به حجب الظلمات عن معرفتك يا نور ويا نور النور   اذ كون الجمع
بين الامكان الذاتي واحد الباقين قلت الظ من اشعار منع الجمع
بين الثلثة جواز اجتماعها باسرها لا اجتماع الاثنين منها ثم بعد التنزل
عن ذلك فلا اقل من جواز اجتماع كل اثنين منها والحال ليس كذلك فليس
كذلك كما لا يخفى فليتامل   اقول هذه القسمة الثلثة تكون اه اثبت حصرها
بما يلزم ذلك لو جعل هذه القسمة واردة على مفهوم الممكن واما اذا جعلت
واردة على فرد من افراده كما هو الظ من قوله في الممكنات فلا وجه لما ذكره
فافهم   فان الوجوب عبارة عن ضرورة الحكم اه قال في
حاشيته هذا الموضع هذا على راي قدماء المنطقيين حيث اعتبروا المواد
في النسبة الايجابية واما على راي المتاخرين حيث اعتبروا المواد الثلث
في النسبة السلبية ايضا فالوجوب عبارة عن ضرورة نسبة المحمول الى الموضوع
سواء كانت تلك النسبة ايجابية مثل قولنا كل نار حارة بالوجوب او
سلبية مثل لا شيء من النار ببارد بالوجوب والامتناع عبارة عن ضرورة ما
يقابل نسبة المحمول الى الموضوع سواء كانت تلك النسبة ايجابية مثل قولنا بعض النار
بارد بالامتناع ومعنى الامتناع ان ما يقابل تلك النسبة ضروري يعني لا شيء
من النار ببارد بالضرورة او سلبية مثل قولنا بعض النار ليس بحار بالامتناع
يعني ما يقابل تلك النسبة ضروري وهو قولنا كل نار حارة بالضرورة فان نسبة
الحرارة الى النار اعني ضرورة ثبوت الحرارة للنار هو بعينه امتناع تلك النسبة

قوله فافهم اشارة الى انه يجب
صرف القسمة عن الظ
منه

لان الامتناع عبارة عن ض ما يقابل هذا السلب مقابل هذا السلب هو ثبوت
الحرارة للنار هذا كلامه في حاشيته وانت خبير بما ذكرنا سابقا عن المص
طاب ثراه عما اورده في قسم المنطق من هذا الكتاب بان كلا من
الوجوب والامتناع عنده انما يعتبر في النسبة الثبوتية كما هو راي
القدماء وما ذكره ههنا موافق له ايضا فما وقع في الشرح هو ما ذهب
اليه المص طاب ثراه دون ما اشار اليه في الحاشية منافيا لمخالفة الغرض
ولعله انما غير الى هذه النسخة ما وقع في النسخة الاولى وهي قوله في بيان اشتراكهما
في اسم النقيض لان الوجوب عبارة عن ض الوجود والامتناع عن ض
سلب الوجود فاسم النقيض شامل لهما وقوله في بيان اختلافهما في السلب
والايجاب فان الوجوب كيفية النسبة الايجابية بين الذات والوجود
والامتناع كيفية النسبة السلبية بينهما لان الامتناع ليس كيفية النسبة
السلبية بين الموضوع والمحمول بل هو كيفية للنسبة الثبوتية بينهما ويلزم منه
كون النسبة السلبية ضرورية كما هو مذهب المص طاب ثراه واما نعتبر
ض الوجود الى ض ايجاب المحمول ونعتبر ض سلب الوجود الى ض سلب
المحمول فبناء على ما ذكرنا سابقا في شرح قول المص وقد يوجد ذاته فيكون
القسمة حقيقة من التعميم في المحمول ومساواته للوجود وغيره ومساواة الحكم للايجاب
والسلب وقد عرفت ما فيه على ان قول المص ههنا ينافي التعميم في الحكم فتدبر
وهما وصفان لذات واحدة متضادان كالمشتقين منهما علق قدس سره
في الحاشية بقوله لان الوجوب عبارة عن ض نسبة المحمول الى الموضوع والامتناع
عبارة عن ض ما يقابل تلك النسبة فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف
اليه الوجوب كان الامتناع عبارة عن ض ما يقابل مقابل ما اضيف اليه الوجوب

وما يقابل ما يقابل الشيء عين تلك النسبة فكان الامتناع ح عبارة عن ض نسبة
كان الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان الامتناع عين الوجوب انتهى
حاشيته وضبطها على احضر وجه سوان يقال ان الامتناع دائما عبارة عن ض
ما يقابل ما اضيف هو اليه لا عن ض ما اضيف اليه بخلاف الوجوب فانه دائما
عبارة عن ض ما اضيف هو اليه لا غير فاذا اضيف الوجوب الى الوجود و
الامتناع الى العدم كان كل منهما عين ض الوجود فكان الامتناع عين الوجوب
وفيه نظر اما اولا فلانه يلزم مما ذكره ان يكون المفهوم من وجوب الوجود و
امتناع العدم مثلا واحدا لموضوع الوجود ليس الا فلا يكون منهما تصادق
حقيقة بل لا يكون بين ما يشتق منهما ايض تصادق فان الحمل شرط تغاير
الطرفين بحسب المفهوم والاتحاد بحسب الذات كما هو المشهور المقرر ولم
يحصل مما ذكره الا الثاني واندفاع ما ذكر ان تغاير النسبتين يوجب تغاير
الكيفيتين وقول المص طاب ثراه بظاهره يدل على انهما اذا اعتبرا في المضاف
اليه متضادان حقيقة وظاهره ما لم يحصل مفهومان متغايران لم يحصل ذلك
سواء كان التضاد الحاصل منه طبيعة او غيرها واما ثانيا فلان الحمل في المثال الذي
اورده لان فيه مفهومين متغايرين حاصلين لا من واحد الا ترى انه يصدق
على مثل اعطاء الدرهم لاعداء زيد كل واحد من المفهومين المتغايرين اعني
اكرام اعدائه واهانة اوليائه فكلا شرطي الحمل هنا حاصلان فلذا صح
بخلاف ما نحن فيه فبطل قوله وهما وصفان لذات واحدة كالمشتقين
منهما على تقدير كون الحال على ما ذكره واما ثالثا فلان قوله فكان الامتناع
عين الوجوب يدل على عدم التغاير بين مطلقيهما ايضا وقد صرح بخلافه اولا
حيث قال لم يرد تصادق المطلقين حتى يقال انهما كيفيتان متغايرتان

ولعله اراد بهما هنا المتعددين لكنه قد تسامح في العبارة لا يقال اذا صدق على
كيفية النسبة الوجود الى ذات واحدة انها وجوب الوجود وانها امتناع العدم
على ما ذهب اليه الشارح صدق ان الوجوب والامتناع قد يجتمعان في نسبة
واحدة فلا يكون من الكيفيات الثلاث منع الجمع وهو خلاف ما صرح
به المص طاب ثراه لانا نقول منع الجمع من هذه الكيفيات على تقدير
اعتبارها في محمول واحد واما على تقدير تعدد المحمول فلا منع جمع بينها لوجوب
محمول هو الوجود مثلا لموضوع لا يجامع امتناعه لا امتناع محمول آخر كالعدم
فاللازم ليس الا عدم التقابل من الطرفين ولا الزامه ولكن عندي
ان امتناع العدم ليس عين ضرورة الوجود حتى يكون كيفية لنسبته بل هو كيفية
لنسبة العدم ويستلزم لكيفية نسبة اخرى هي ضرورة الوجود فلا اتحاد وان
كما ذكره ذلك القائل المحقق قدس سره وانما التصادق بين المشتقين
منهما لتحقق الشرائط المعتبرة فرض ان هناك ذاتا واحدة يصدق عليها
هذان المفهومان المتغايران هذا واما ما قيل في بيان رد ما ذكره الشارح
هنا من صحة الحمل من هذين المتعددين كما في المتعددين الاخرين اعني اكرام
اعداء زيد واهانة اوليائه ما حاصله ان صحة الحمل في المثال المذكور بناء
على انه يوجد فيه ما يصدق عليه هذان الوصفان كالتام عند محبي زيد
فانه يصدق عليه انه بالنسبة الى العدو اكرام وبالنسبة الى الاولياء اهانة
ومحل النزاع ليس كذلك فانه لا يوجد شيء يكون بالقياس الى الوجود
وجوبا وبالقياس الى العدم امتناعا فيرد عليه ما قد اطلعت عليه مما ذكرنا
من مراد الشارح على ما هو صريح حاشيته فانه اذا كان امتناع العدم عبارة
عن ضرورة الوجود وجب ان يكون كل ما هو وجوب بالقياس الى الوجود

وضبط التمام ان تقول الاتصادق بين وجوب الوجود وامتناع العدم الا ان العدم تغايرهما مفهوما كما ذكره الشارح وان العدم الالكا [illegible] ذكره سيد المحققين [illegible] من اعتبار المشتق منهما بتصحيح كلام المص طاب ثراه منه

امتناعا بالقياس الى العدم كما لا يخفى على ذي مسكة فلا فرق من هذه الجهة بين محل النزاع
وبين هذا المثال فالوجه في تزييف ما ذكره الشارح ما ذكرناه هو ادعا لما علله الانام
واهدنا اليه ما حققه سيد الكرام ممكن الوجود بالامكان العامي الخ قلت
لا يذهب عليك بناء على ما هو رأي الشارح ان الظاهر ان يقول بامكان الوجود
بهذا المعنى اعم من وجوبه وكذا في غيره ولعله انما وقع فيه لان المذكور في النسخة
الاولى من الشرح هنا والمذكور في شرح قول المص وكل منهما يصدق على
الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه كانا كما اختاره سيد المحققين ثم غير
الواقع في شرح قول المص وهو قوله ولعل مراده تصادق المشتق منهما ما
كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود
وكذا كل ما هو واجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس واما حمل احدهما على
الآخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس يصح الا ان يقصد به
المبالغة في استلزام كل منهما للآخر الى هذه النسخة وكذا غير ما وقع هنا اولا
وهو قوله واراد بعموم الامكان اما عموم المشتق منه كما مر واما العموم بحسب
التحقق لما بينا انفا من امتناع الحمل بين تلك الكيفيات الى قوله قيل
اراد الى آخر ما وقع في هذه النسخة المتغير اليها ولم يغير ما فرع اولا على النسخة
الاولى الى ما يليق بتغيره على هذه النسخة اقول فيه ايضا ما مر من الكلام
يريد بذلك انه وان لم يصدق الامكان العام على كل واحد من الآخرين
اعني الوجوب والامكان الخاص بلا قيد لكن الصدق بينهما متحقق
بعد القيد فانه يصدق على وجوب الوجود امكان الوجود بمعنى سلب ضرورة
العدم وكذا يصدق على امكان الوجود بمعنى سلب ضرورة الطرفين امكان
الوجود بهذا المعنى وكذلك امكان العدم بالقياس الى امتناع الوجود

والامكان الخاص وفيه بحث اما اولا فلانه لا يجري فيه ما ذكره الشر سابقا في حاشيته
لبيان صدق امتناع العدم على وجوب الوجود ح ان امكان الوجود العام ليس
عبارة عما يكون وجوب الوجود عبارة عنه لكون احدهما سلب ض العدم والآخر
ض الوجود فكيف يتحقق الحمل بينهما على ما هو رأيه مع اشعار ما هو مداره عنده واما
ثانيا فلان ما ذكره السيد المحقق قدس سره في بيان امتناع الصادق
بين النقيضين لا شك انه غير جار هنا ح ان وجوب وجود الشيء وامكان
وجوده ليسا كيفيتين لنسبتين متغايرتين كما بين وجوب الوجود وامتناع
العدم والوجه عندي ان ما يصدق عليه انه الوجود يصدق عليه سلب ض
العدم ويلزم منه صدق لا ض العدم سواء اعتبر ذلك موجبة او سالبة المحمول
او معدولة وذلك لان الحاب اللاض على الشيء لا يقتضي وجود ذلك الشيء
في الخارج حتى لا يصدق ذلك فيما لا وجود له في الخارج كما تحقق فيه اعني الوجود

بياض

وكذلك الحال في الباقي فح لا حاجة بنا الى ما ارتكب في الاول فليتدبر
فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع امثلة المشهور فيما بين الجمهور
هو ان الامكان الواقع جهة في القضية الموجبة والسالبة يفهم اهل العرف منه
ما يقابل ض الطرف المخالف للحكم ولا شك ان ما ذكره الشر في الموجبة يطابق
لهذا دون ما ذكره في السالبة اما الاول فلان المفهوم من قولنا زيد موجود
بالامكان العام عند العرف اذا كان مقابلا لض سلب الوجود اعني العدم
كان معنى الامكان سلب ض العدم ولكون ض العدم امتناع الوجود كان معناه
كما ذكره سلب امتناع الوجود واما الثاني فلان المفهوم العرفي من قولنا زيد ليس
بموجود بالامكان العام سلب ض الوجود ح ان الطرف المخالف للحكم هو
الحاب الوجود وسلب ض هذا الطرف يكون ذلك لا امتناع الوجود فانه اخص

من ذلك اعني سلب ض الوجود لصدقه على سلب ض الطرفين نعم ما ذكره
في بيان انه المراد بسلب الامكان هو ذلك على تقدير كون المراد بامكان
الوجود سلب امتناع الوجود صحيح ح ان سلب سلب امتناع الوجود
هو امتناع الوجود او مساوله لكن الكلام ليس فيه وكذلك الحكم
فيما ذكره في امكان العدم وسلبه من غير تفاوت فتدبر
ولا با بحاب الغير لعدم حصوله بعد فيه انه ان اراد بذلك الغير المرع
بعدم الحصول بعد الفاعل المستجمع لما يتوقف عليه احد طرفي هذا الممكن
ورد عليه ان ذلك ظ بناء على عدم حضور الزمان الداخل
في جملة الموقوف عليه ولكنه يستلزم رجوع هذا الوجه الى الوجه
الاول وان اراد الفاعل وحده ورد عليه ان عدم حصوله بعد
ظاهر بل هو ممنوع قوله

قابلت مع النسخة منه